

School of Theology at Claremont



1001 1351723

BT
L0
S8
no.1
pt.1
1925



BT
10
58
no. 1
pt. 1
1935

III

DE TEGENWOORDIGE STAND VAN HET CHRISTUSPROBLEEM

DOOR

DR. H. WINDISCH

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT VAN GODGELEERDHEID
AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN



TWEEDE OMGEWERKTE
EN STERK VERMEERDERDE DRUK

1925



VAN GORCUM & COMP. — BRINK 9 — ASSEN

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

WOORD VOORAF.

Dit geschrift berust op eene lezing, die ik in begin October 1923 op de eerste bijeenkomst van de Studieclub van Moderne Theologen te Arnhem heb gehouden en die, voorzien van kleine wijzigingen en verscheidene aanvullingen, hoofdzakelijk naar aanleiding van de discussie, die toen op de lezing volgde, samen met de lezing van prof. K. H. ROESSINGH over „De Uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der Kritische Theologie” als Vlugschrift I van genoemde studieclub omstreeks Paschen 1924 uitgegeven werd.

In deze tweede editie is mijn stuk eene geheel zelfstandige uitgaaf geworden. Daar het zetsel van de eerste uitgaaf in de drukkerij was blijven staan, heb ik den tekst mijner lezing zoo veel mogelijk onveranderd overgenomen en er alleen verbeteringen en aanvullingen van kleineren aard in aangebracht. Wat ik ter verduidelijking en ter verdediging van mijne uitzettingen toegevoegd heb, heb ik op de daarvoor geschikte plaatsen in den vorm van grootere en kleinere inlasschingen gesteld. De voordeelen van deze manier van doen (bovenal besparing van onnoodige kosten) wogen mij zwaarder dan de nadeelen (herhalingen, die echter zooveel mogelijk vermeden werden, enz.).

Aanleiding tot verdediging en verduidelijking van mijn standpunt gaven mij bovenal twee uitvoerige critieken, die mijne lezing uitgelokt heeft, het artikel van prof. Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA over „De oude aftrekmethode in een nieuwen vorm” (Nieuw theol. tijdschr. 1924, p. 391—397), en een van prof. J. DE ZWAAN, „Een referaat over den tegenwoordigen stand van het Christusprobleem” (Bergopwaarts 1924, N^o. 46 en 47). Deze beide artikelen brachten mij in een eigenaardige positie: voor den een trek ik te weinig af, voor den ander te veel. Ik had dus eenerzijds nog eens duidelijk aan te toonen, om welke redenen eene historische kern aangenomen moet worden, anderzijds om welke redenen ik eenigszins sceptisch sta tegenover de eigenlijk christologische bestanddeelen van de synoptische overlevering.

De omvang van het geschrift is zoodoende van 24 tot 73 bladzijden gestegen. Nieuw zijn de volgende stukken:

blz. 9 rgl. 15 v. ond. tot blz. 10 regl. 19 v. boven (over orthodoxe onderzoekers).

blz. 13 rgl. 20—27 v. bov.

blz. 16 alin. 3 tot blz. 17 al. 2 (over Snethlage en Hartmann).

blz. 21 rgl. 22—31 v. bov (over de Talmud).

blz. 22 al. 2 tot blz. 29 al. 3 (over de zuilen van Schmiedel).
 blz. 30 al. 3 tot blz. 31 al. 1 (over de Talmud).
 blz. 33 al. 3 tot blz. 34 al. 1 (discussie met Dr. v. d. Bergh
 v. Eys.).
 blz. 36 rgl. 18—32 (over het visioen van Petrus).
 blz. 37—54 (discussie met Dr. v. d. Bergh v. Eys., met
 Drews en Dr. de Zwaan).
 blz. 55 noot 2.
 blz. 55 rgl. 20 tot 60 rgl 6 en blz. 56 al. 4 tot 58 al. 1 (over
 Jezustheologie).
 blz. 59 al. 3 tot blz. 60 al. 1 (over Dr. Snethlage).
 blz. 61 al. 2 tot 63 al. 1 (discussie met prof. de Zwaan).
 blz. 64 al. 3 tot 67 (discussie met ds. Zondervan en prof.
 Roessingh).
 blz. 68 al. 2 (slotstuk).
 blz. 69 vv. (Addenda).

Uit den aard der zaak moest ik in de bestrijding van de
 radicale Christushypothese uitvoeriger zijn. Het triomfantelijk
 gestemd en in vrij scherpe toon gestelde stuk van prof. VAN DEN
 BERGH VAN EYSINGA schijnt op sommige lezers een bijzonder
 sterke indruk gemaakt te hebben (getuige o.a. de heer H.
 BAKELS). Het leek mij daarom noodig een gedocumenteerd
 bewijs te leveren, dat het groote probleem van den oorsprong
 van het christendom en van het oorspronkelijk karakter der
 evangelische overlevering met de critische opmerkingen van
 prof. v. EYSINGA nog geenszins uitgemaakt is. Ik hoop nu
 nog duidelijker aangetoond te hebben, waarom mij het
 radicale standpand wel *discuteerbaar* — de meeste Nieuwtestamen-
 tici in Holland, Duitschland, Engeland enz. geven ook dat niet
 toe — maar toch wetenschappelijk *onhoudbaar* voorkomt, en ik
 verzoek de voorstanders dezer hypothese mijne argumenten
 (die anderen wellicht soms nog beter en nog klemmender zouden
 kunnen formuleeren) heel ernstig te willen doordenken.

Met opzet heb ik, met name in de noten, veel literatuur
 opgegeven, teneinde den lezer in staat te stellen, dieper in de
 problemen en in de stof van de evangeliëncritiek in te dringen.

Op de Addenda (p. 69 vv.) zij ook hier nog bijzonder de
 aandacht gevestigd.

Het geschrift is in de eerste plaats voor theologen geschreven;
 toch meen ik, dat ook leeken die in het Christusprobleem en
 in een historisch georiënteerd betoog er over belang stellen,
 het goed zullen begrijpen.

LEIDEN, December 1924.

H. WINDISCH.

INHOUDSOVERZICHT.

| | |
|---------------------|---|
| INLEIDING | 7 |
|---------------------|---|

HOOFDSTUK I.

| | |
|--|---|
| OVERZICHT VAN DE VERSCHILLENDE CHRISTUSBESCHOUWINGEN IN ONZEN TIJD | 8 |
|--|---|

| | |
|---------------------------------|----|
| De orthodoxen | 8 |
| De radicalen | 10 |
| De ethisch-orthodoxen | 11 |
| De sceptischen | 12 |
| De Jezustheologen | 14 |
| De Eschatologen | 16 |

HOOFDSTUK 2.

| | |
|--|----|
| DE HISTORICITEIT VAN JEZUS | 18 |
| § 1. Het zwijgen der niet-christelijke schrijvers over Jezus | 19 |
| § 2. Mythische en niet mythische stof in de evangeliën. De „zuilen” van Schmiedel | 21 |
| § 3. Het vermeende gebrek aan originaliteit van de aan Jezus toegeschreven leer | 30 |
| § 4. Het goede recht der Af trek methode | 31 |
| a. Het betoog mijner lezing | 31 |
| b. Verdediging en verduidelijking | 37 |
| Discussie met prof. van den Bergh van Eysinga | 37 |
| 1. De Messias-idee en de historiciteit van Jezus | 38 |
| 2. Het probleem der historiseering | 40 |
| Critiek op Raschke | 41 |
| 3. De literaire vorm van de evangelische overlevering | 43 |
| § 5. Critiek op de theoriën van A. Drews | 47 |
| § 6. Het zelfbewustzijn van den historische Jezus | 51 |
| Discussie met prof. de Zwaan | |

HOOFDSTUK 3.

HET PRAKTISCHE VRAAGSTUK.

| | |
|---|----|
| JEZUSTHEOLOGIE OF CHRISTOLOGIE? | 55 |
| § 1. Jezustheologie | 55 |
| § 2. Christustheologie op sceptischen grondslag | 63 |
| Ahistorische Christustheologie | 63 |
| De Christustheologie van prof. Roessingh | 65 |
| Addenda | 69 |
| Register | 75 |

De tegenwoordige stand van het Christusprobleem.

Een van de belangrijkste historisch-wijsgeerige geschriften over het Christusprobleem uit onzen tijd is het bekende boek van den Wurttembergschen predikant RUDOLF PAULUS, over „Das Christusproblem der Gegenwart” (1922). Het boek begint met een inleidende beschouwing over „Christus” und „Jezus” im Neuen Testament (p. 1—35), waarin de schrijver in aansluiting bij den tegenwoordigen stand van de critische, nieuw-testamentische onderzoekingen in Duitschland, het exegetisch-historische fundament tracht te leggen voor de verdere wijsgeerig-dogmatische behandeling van het Christusvraagstuk. Het groote probleem van elke moderne Christologie schuilt reeds in den aanhef van zijn boek, waar hij van het geheim van de nieuw-testamentische vroomheid gewaagt, t.w. de *verbinding van de twee namen Christus en Jezus*; en wel is Jezus voor R. Paulus niet alleen iemand wiens geschiedkundig bestaan buiten alle twijfel verheven is, maar ook een erkenbaar iemand, ja een persoonlijkheid van een duidelijk te omschrijven religieuze kracht en religieuze autoriteit, terwijl de Christuswaardigheid of Christusspeculatie gegroeid is uit het wezen, uit het centraal geheim van den historischen Jezus. Weliswaar laat hij het eenigszins in het onzekere, welke Christuspraedicaten uit de apostolische literatuur reeds in het eigen bewustzijn van Jezus aanwezig geacht mogen worden, of hoe groot het aandeel is, dat Jezus zelf in de schepping en uitbeelding van de Christusfiguur gehad heeft. Hij spreekt ook niet altijd op de zelfde wijze over de onderlinge verhouding van de Jezus- en de Christusgestalte; meestal toch wordt verondersteld, dat zelfs de volgroeide Christologie nauwelijks uitgekomen is boven hetgeen Jezus als het innerlijke, onuitgesproken geheim in zich gedragen heeft (p. 33)). Toch de hoofdzaak is: er wordt eene, al dan niet volledige *continuïteit* aangenomen tusschen het zelfbewustzijn van Jezus en de ontwikkeling van de nieuwtestamentische Christologie, al wordt erkend, dat met de overdraging van de verschillende Christus-titels eene „Verschiebung” van het aspect van de oorspronkelijke verschijning heeft plaats gehad. Heel treffend lijkt mij in dat opzicht de vergelijking van de twee cirkels (p. 1), die elkander snijden, maar niet bedekken.

Hiermede is het onderwerp onzer studie aangeduid: *hoe oordeelt men tegenwoordig over het aandeel dat Jezus zelf in de ontwikkeling van de groote Christusfiguur gehad heeft en welke*

gevolgtrekkingen zijn uit de uiteenlopende bepalingen van dat aandeel van Jezus te maken voor de dogmatisch-practische fundeering van ons geloof en van onze religieuze prediking?

Gelijk wij zagen, was volgens R. Paulus in Jezus meer verborgen dan in zijn menschelijk leven tot uitdrukking kon komen; het cirkelgedeelte, dat door het elkander snijden van de beide kringen „Jezus” en „Christus” ontstaat, is bij hem nog al groot. Nederlandsche vrijzinnige theologen zullen hoofdstuk I van zijn boek met verbazing lezen wegens de hooge mate van vertrouwen, dat R. Paulus in de evangelische overlevering stelt.¹⁾ Men kan het misschien betreuren, dat hij niet met het standpunt ook van die geleerden rekening houdt, voor wie het door beide kringen gedekte stuk veel kleiner is of die een zich-snijden van die twee cirkels überhaupt loochenen. Hollandsche lezers zullen het bovenal betreuren, dat de schrijver niet met de radicalen in debat treedt. Een overzicht van de verschillende standpunten ten opzichte van het „Jezus”- „Christus”-probleem lijkt mij daarom zeer gewenscht. Daarna zal ik trachten mijn eigen positie betreffende het historische en in het kort ook ten opzichte van het practisch-dogmatische probleem te bepalen.

HOOFDSTUK I.

Overzicht van de verschillende Christusbeschouwingen in onzen tijd.

Een overzicht te geven van de verschillende Jezus- en Christus-beschouwingen, is zeker niet bijzonder gemakkelijk, daar de groepeerings buitengewoon moeilijk is. Enkele hoofdtypen zijn echter met weinig moeite te teekenen; moeilijker zijn dan de tusschengroepen af te grenzen; de indeeling zal daar in sommige gevallen meer of min subjectief worden.²⁾

Het duidelijkst teekent zich af het standpunt der *orthodoxie*; hierbij behoeven wij dan ook niet lang stil te staan. De exegeten en dogmatici dezer richting betoogen de volle identiteit van Jezus en Christus; de geschiedenis van Jezus is heilsgeschiedenis; van de historische werkelijkheid van de in de evangeliën

¹⁾ Vergl. daartegenover b.v. K. F. PROOST, „De beteekenis van Jezus Christus voor ons geloofsleven”, 1919 p. 45, 48 en vlg.

²⁾ Een goed overzicht over den tegenwoordigen stand van de Evangeliëncritiek gaf E. v. DOBSCHUETZ in Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 1924, p. 64—84, zie ook H. T. ANDREWS, „The ten best books on the life of Jesus” (Expositor 1924 II Nov., 333—348).

verhaalde gebeurtenissen hangt het heil en de redding der menschen af. Een treffende bekentenis heeft indertijd — naar aanleiding van het verschijnen van het radicale boek „Het Christusmysterie” van Dr. H. PH. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (†) — de oud-predikant Dr. A. W. BRONSVELD (†) in de „Stemmen voor waarheid en vrede”, 1918, 257 afgelegd: „heeft Jezus Christus nooit bestaan, dan is alles wat tot heden hem werd toegeschreven, niet geschied. Dan hebben wij *zijn* prediking, *zijn* voorbeeld niet; dan is ook niet door Hem volbracht wat tot heden ons met blijdschap en dankbaarheid vervulde. Dan missen wij niet alleen onzen Leeraar, maar ook onzen Priester en Koning; dan staan wij nog weerloos tegenover de zonde en troosteloos tegenover den nacht en de macht van lijden en dood. Ik kan mij niet zelfs de helft denken van hetgeen wegvalt, als Jezus wegvalt, zonder diep verslagen te worden.” Dr. Bronsveld „weet”, dat Hij geweest is en dat Hij de goede herder is, die zijn leven voor ons gaf, en met klem betoogt hij, dat de kracht Gods tot behoudenis, welke wij behoeven, niet is te zoeken bij grieksche of oostersche wijsheid. Feiten, geen ideeën heeft de orthodoxe christen noodig en die laat hij zich niet ontnemen. Dr. Bronsveld is een woordvoerder van velen, al zullen niet velen hun gevoelen op zoo sympathieke en eerbiedwekkende wijze uiten. Orthodoxe theologen toonen zich in het algemeen door de moderne crisis der Jezus- en Christus-theologie weinig verontrust, omdat hun heilszekerheid en hun traditionalisme gegrondvest is op de confessioneele beginselen, die niet aangetast mogen worden, op het ervaringsbewijs en op eene op het confessionalisme en de christelijke ervaring steunende wetenschappelijke bewijsvoering waardoor de ondoorvoerbaarheid en „Haltlosigkeit” van elke kritische Christusbeschouwing kan worden aangetoond.

Het orthodoxe evangelie-onderzoek is in moderne, met name in radicale kringen niet erg in tel. Ten onrechte. Zeer zeker is het aantal rechtzinnige boeken over Jezus en de evangeliën groot, dat alleen voor rechtzinnigen geschreven is en waaruit andersdenkenden weinig of niets kunnen leeren, ten minste wat betreft de wetenschappelijke kwesties. Toch zijn er ook geschriften die een moderne slechts tot eigen schade zou ignoreeren. De tijden zijn voorbij waar men rechtzinnig en oncritisch (laat staan: onwetenschappelijk) zonder meer zou kunnen identificeren. Belangrijke hulpwetenschappen van het evangelie-onderzoek worden juist door rechtzinnigen met bijzondere bekwaamheid beoefend, b.v. de Talmudwetenschap en de vergelijking van de Talmud met de evangeliën: ik noem maar de namen van ADOLF SCHLATTER, GUSTAF DALMAN en PAUL BILLERBECK, vriend en leerling van den orthodoxe Talmudist te Berlijn H. L. STRACK (†), de verdienstelijke schrijver van het monumentale werk: „Kommentar

zum N. T. aus Talmud und Midrasch". ¹⁾ Er zijn moderne theologen, die men slechts den raad kan geven, zich van deze studiën beter op de hoogte te stellen, ten einde hun wetenschappelijke inzichten weer op peil te brengen. Menige moderne, ook modern-radicalen stelling had niet geopperd kunnen worden, als men beter rekening gehouden had met het talmudische materiaal. Die eenigszins in de Talmud en in de joodsche apocalyptiek thuis is, zal b.v. niet zoo gemakkelijk er toe besluiten, dat het evangelie oorspronkelijk eene joodsche „gnosis" was.

Aan een van de pas genoemde Talmud-beoefenaars is ook het belangrijkste rechtzinnige boek over Jezus te danken, dat mij bekend is, ADOLF SCHLATTER: „Die Geschichte des Christus" (1920). Ik heb ernstige bezwaren tegen de wijze waarop in dit boek van de bronnen, met name van het vierde evangelie gebruik gemaakt wordt. Toch schrijf ik aan dit boek niet alleen theologische, maar ook wetenschappelijke waarde toe. Er zit veel origineels in dit boek, en de kennis van het talmudische jodendom, waarover de schrijver beschikt, is aan de beschrijving van de evangelische geschiedenis op vele plaatsen ten goede gekomen.

Naast het traditionalistische standpunt noem ik dadelijk zijn antipode, het *radicale*. ²⁾ Evenals bij de orthodoxie beschouwt men hier de dogmatische Christus-overlevering als het wezen van het Evangelie; „Christus" en „Jezus" zijn wezensverwant, maar beiden, ook „Jezus", zijn mythische figuren. De twee cirkels dekken elkander, maar liggen beide op het terrein der bespiegeling en legende. Religieus gezinde radicalen vatten dit resultaat als een winst op voor de ontwikkeling en den vooruitgang van den godsdienst. Niet alleen de Christus der orthodoxie, ook de mensch Jezus van de liberale theologie zou den vooruitgang van de religieuze ontwikkeling tegenhouden. Ook de historische Jezus typeert de drukkende last der geschiedenis, waarvan de religieuze mensch vrij gemaakt moet worden, indien hij zijne eigen religieuze intuïties wil uitleven. Toch willen radicaal gezinde theologen de overlevering van Jezus Christus daarom niet laten varen; integendeel, tegenover de Jezus-theologen beroemen zij zich er op, dat zij alleen den ganschen Christus en het mysterie van Christus weten te waardeeren en geheel en al naar den zin van de eerste dichters van het evangelie weten te beleven: de

¹⁾ Tot nog toe verschenen 2 deelen: I 1922, bevattende het Evgl. naar Mattheus, II 1924 de overige historische geschriften van het N. T.

²⁾ Wanneer ik hier de radicalen onmiddellijk op de orthodoxen laat volgen, wil ik geenszins de orthodoxen met de radicalen arm in arm laten optreden (zoo DE ZWAAN in Bergopw. 1924, No. 46 blz. 6b); zij zijn antipoden. Het lijkt mij alleen makkelijker, eerst de antipoden te schetsen en daarna de tusschenschakels.

geschiedenis van Jezus Christus is niets anders dan de geschiedenis van den ondergang en de transfiguratie van den mensch en de menschheid, de ondergang van het menschenlijke en zijn opgaan in het Goddelijke.

Tusschen het genuien-orthodoxe en het ahistorisch-radical standpunt liggen nu een aantal minder extreme, minder consequente, minder eenzijdige en minder eenvoudige, bemiddelende richtingen in, die onderling nog al verschillen, naarmate zij een grootere of geringere historische kern in de Jezus-overlevering erkennen en de eenen de continuïteit tusschen Jezus en Christus volmondig aanvaarden, terwijl de anderen haar maar in beperkte mate vasthouden of heelemaal loochenen. De twee uitersten dier middengroepen dienen het eerst genoemd te worden.

In de eerste plaats is dan te memoreeren die zienswijze, die het meest naar de orthodoxe kant overhelt, wier voorstanders echter de consequent biblicistische orthodoxie soms even fel bestrijden als alles wat nog verder links staat ¹⁾; in Holland zijn zij in hoofdzaak onder de *ethisch-orthodoxen* te vinden, in Duitschland moet men ze onder de modern-positieven of rechts-Ritschlianen zoeken. De theologisch-wetenschappelijke beginselen dezer groepen, loopen nog al uiteen. Onderling eens zijn zij het misschieten in de afwijzing van traditionalistische of confessioneele normen. Sommigen binden echter het wetenschappelijk onderzoek van meet af aan aan zekere religieuze ervaringen en aan de historische gevolgtrekkingen, die hier uit af te leiden zijn. Daar is het dan de indruk, dien de overlevering in hare hoofdtrekken op het zondige, verlossing begeerende gemoed maakt, waardoor meteen de overtuiging van de geestelijke realiteit en het historisch bestaan van Jezus Christus verzekerd is. De theologische rechtvaardiging van dit betoog vindt haar steun soms in algemeene, wijsgeerige grondbeginselen, b.v. in het principe, dat God zijn aanzijn en zijne verlossende kracht openbaart in persoonlijkheden. ²⁾ Een ander uitgangspunt kan de aanvaarding van de overlevering van de opstanding des Heeren zijn, waardoor evenzeer de wondermacht en de verlossende kracht van Jezus Christus bevestigd is, als zijn door alle eeuwen heen betoonde levensmacht en de geestelijke gemeenschap van iederen geloovige met Hem. ³⁾ In elk geval is hier het leidende beginsel, de evangelie-stof, voor zoover deze als fundament van ons geloof gehandhaafd kan worden, te reduceeren tot enkele groote hoofd-

¹⁾ Cf. M. VAN RHIJN, „De hedendaagsche orthodoxie”, 1923.

²⁾ Cf. A. J. DE SOPPER, „Vertrouwen”, 1921 (Onze Eeuw Oct. 1921).

³⁾ Zie als typisch voorbeeld J. A. CRAMER, „Zekerheid”. Een boek over Jezus Christus 1921, p. I v.v.

motieven, de heilandspersoonlijkheid, zooals die uit de evangeliën ons tegemoet treedt, het inwendige leven van Jezus (W. Hermann), het door de opwekking bevestigde en schitterend gedemonstreerde getuigenis van het goddelijk karakter en de goddelijke zending van Jezus (Th. Häring).¹⁾ De laatste belangrijke systematische poging, die in deze richting ging, vindt men bij G. WOBBERMIN, „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft“,²⁾ die als de groote, van de historie of het historisch detail-onderzoek onafhankelijke grondtrekken aanwees: de ethische liefdesgezindheid van Jezus, zijne wilseenheid met den Vader en zijne „opheffing“ tot den Vader na den dood.

Behoudens zulke grondvooronderstellingen wordt de historische critiek ten volle aanvaard, op eventueele differenties tusschen de apostolische leer en de confessioneele dogmatiek gaarne gewezen, soms ook meer of minder duidelijk de invloed van mythische, dogmatische en legendarische motieven toegestaan (praeexistentie, maagdelijke geboorte, enkele van de meest krasse mirakelen). Sommigen in deze groep staan ook heel vrij tegenover het evangelie van Johannes en erkennen, dat in de redevoeringen van Christus aldaar dikwijls de evangelist zelf aan het woord is, die dan over zijne heilservaring mediteert. Zulke concessies worden gedaan, omdat de fundamenteele positie (Jezus meer dan mensch, Gods Zoon en onze Heiland) er niet door aangetast wordt. Er wordt een streng critisch betoog tegen de linksche richting gevoerd, b.v. de stelling verdedigd, dat de meening, als of het leven van Jezus zuiver menschelijk zou geweest zijn, den toets der critiek niet doorstaat, uit de bronnen niet te bewijzen is en psychologisch onhoudbaar is.³⁾ Deze strijd is voor een goed deel een exegetisch-critische strijd om de echtheid van de christologische pericopen, en van de aan Jezus toegeschreven Ik-woorden en getuigenissen omtrent zijne zending en zijne persoonlijkheid in de synoptische evangeliën.

Tegenover de ethisch-orthodoxen vormen de *sceptici* binnen het kader der niet-radicalen het andere uiterste. Men houdt in deze kringen het historisch bestaan van Jezus vast en weet de radicale hypothese even fel en beslist te bestrijden als de ethisch-orthodoxen of de „historische-Jezus-theologen“ dat doen. Overigens is men tegenover de synoptische overlevering uitermate sceptisch gestemd. Alle getuigenissen omtrent een

¹⁾ Zie een kort overzicht over deze posities bij E. GÜNTHER, „Die Entstehung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahr. (1911) p. 343 en v.v.

²⁾ Ergänzungsheft der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1911.

³⁾ Zie het scherpzinnige boek van F. LOOFS, „Wer war Jesus Christus?“ Halle 1916 en mijne aankondiging Theol. Rundschau 1917, p. 49 en v.v.

bijzonder zendingsbewustzijn zijn onecht.¹⁾ De synoptische evangeliën zijn in hun geheel genomen (evenals Johannes) documenten voor de idealen, ervaringen, inzettingen der „gemeente”. Een echte kern van woorden van Jezus en van herinneringen aan zijne daden wordt erkend, evenals zijne ethisch-religieuze prediking, zijn strijd tegen de schriftgeleerden, zijne aankondiging van de komst van het Rijk Gods. Maar vele bijzonderheden blijven onzeker, en sommige dier geleerden gaan zoo ver te betoogen, dat wij eigenlijk van geen enkel woord met zekerheid kunnen zeggen, dat het werkelijk „echt” is.²⁾

Ten opzichte van de religieuze verkondiging in onzen tijd levert dit scepticisme groote moeilijkheden op. Twee wegen staan open.

Wie zich streng bepaalt bij de „historische kern” zal een *christendom zonder Christus*, een evangelie van Gods liefde en van Gods rijk en heil moeten prediken en Jezus op zijn hoogst als getuige en voorganger van deze geloofsovertuigingen en geloofsverwachtingen en als prediker van de eischen van dat evangelie kunnen waardeeren. Bijzondere nadruk kan echter, bij deze sterke reductie van het historisch evangelie op de persoonlijkheid van den prediker niet gelegd worden.³⁾ Ten onrechte wordt aan deze richting soms verweten, dat op de plaats, waar in de rechtzinnige prediking Christus, Gods zoon, staat, hier de mensch Jezus komt te staan. Waar elders Christus staat, staat hier weleer God, of Gods heilige belofte, het komende rijk, de goddelijke roeping. Die richting moet in tegenstelling met de orthodoxie, het rechts-modernisme en de radicale theologie, die christo-centrisch georiënteerd zijn, *theocentrisch* genoemd worden.

De andere weg is die der radicalen. Men laat den historischen Jezus aan de historici over, aangezien nooit een werkelijk vast en werkelijk bevredigend resultaat langs den historischen weg te verkrijgen is en de religieuze overtuiging onmogelijk afhankelijk gemaakt kan worden van de telkens wisselende uitkomsten van de historische critiek of van de autoriteit van deze of gene

¹⁾ De cirkels „Jezus en Christus” liggen naast elkander en snijden elkander niet.

²⁾ De meest bekende vertegenwoordigers in Duitschland: W. WREDE, „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901”; J. WELLHAUSEN, „Das Evangelium Marci”² 1909, Einleitung in die drei ersten Evangelien² 1911; R. BULTMANN, „Geschichte der synoptischen Tradition” 1921, het meest stimuleerende en belangrijkste boek op het gebied der evangeliën-critiek uit de laatste jaren. Verder noem ik J. A. BRUINS, „Hoe ontstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?” 1909, H. OORT, „Wat weten wij van Jezus?” Baarn 1911; A. LOISY, „La légende de Jésus” Rev. d'hist. et de Lit. rel. 1922).

³⁾ Zie A. BRUINING, „Jezus van Nazareth en ons geloofsleven” (Christus-beschouwingen onder Modernen p. 1 v.v.).

geleerde, die misschien het (voorloopig bevredigend) bewijs kan leveren, dat wij van het oorspronkelijk evangelie toch talrijker en belangrijker dingen „weten”, dan de sceptici meenen. Men laat dus „Jezus” los en geeft zich over aan den nieuwtestamentischen „Christus”, aan de groote, verheven gestalte, die in elk evangelie en in de brieven ons tegemoet treedt, die tevens de Christus van alle tijden is en die zijne heerlijkheid en zijne genade ook in een Augustinus, een Luther, een Pascal openbaar kan doen worden, de Christus der Radicalen dus of die der „*Rechtsmoderneren*”. ¹⁾ Eigenaardig is, dat het scepticisme op dit standpunt niet het laatste woord hoeft te zijn, dat bij sommigen veeleer de tendens langzamerhand zich ontwikkelt, langs religieus theologischen weg de sceptische houding in een meer positieve te veranderen (zie ben. blz. 65vv.).

Nog eene, bekende en belangrijke groep, waarvan echter tegenwoordig iedereen „weet”, dat ze afgedaan heeft, schijnt over te blijven, instande tusschen de half-orthodoxe en de sceptisch-rechts-moderne groepen, de classieke groep van *liberale Jezus-theologen*. ²⁾ Van de ethisch-orthodoxen onderscheiden zij zich hierdoor, dat zij de zuivere menschelekheid van Jezus handhaven. Jezus de „heilige mensch” is het hoogste attribueert, dat zij hem toekennen; overigens worden alle dogmatische en mythische elementen met beslistheid „afgetrokken”. Maar met even groote vastheid van overtuiging wordt een zeer belangrijke rest als historisch betrouwbaar voorgesteld. Scherp en hartsochteliik keert men zich tegen de radicale mythentheorie, evenzeer tegen de sceptici, die in het schrappen van echte overleveringen veel te ver gaan. Met wetenschappelijke middelen is het bewijs te voeren, dat de historische Jezus voor ieder, die zien wil, een duidelijk kenbare figuur is, die in hare historische verschijning ons treft als eene openbaring Gods. Alle elementen, die ons vreemd aandoen, hooren of in de mythe of in de dogmatiek thuis of zij zijn ook in het oorspronkelijk evangelie onwezenlijk en secundair. Het resultaat van het onbevooroor-

¹⁾ Zie PROOST t.a.pl. 46 e.v., bovenal ROESSINGH in „Vlugschrift 1” van de Studieclub van Moderne Theologen, 1924, blz. 25, v.v., voorts „Het rechtsmodernisme” 1920 en „Het modernisme in Nederland” 1922, p. 219 e.vlg.; J. A. C. DE FETTER in „de Hervorming” 1923, No. 22. In Duitschland schijnt BULTMANN dezen weg te willen opgaan, vgl. Christl. Welt 1922, col. 741. Van oudere literatuur is zeer belangrijk J. G. BOEKENOOGEN, „Christologische beschouwingen” (Theol. tijdschr. 1892, 147—169).

²⁾ Als vertegenwoordigers noem ik: A. HARNACK, „Das Wesen des Christentums” 1900; R. OTTO „Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung”, Göttingen, 1902; BOUSSET, „Jesús” 1904; H. WEINEL, „Jesús im 19. Jahrhundert” 3. ed. 1914; B. DÖRRIES, „Jesús” (Bücherei der Volkshochschule Bd. 42), Leipzig 1922. Zie nog de volgende noot.

deeld onderzoek is ook voor ons „aannemelijk” of zonder moeite „aannemelijk” te maken.

Deze historische Jezus dus, de schepper van de christelijke wereldreligie, is voor alle tijden, en ook nu nog, de „Begründer unseres Glaubens und unseres inneren Lebens, der Führer der Zeiten und Völker zu Gott.” ¹⁾ Hij is juist die persoonlijkheid, die tot de moderne mensen spreekt; dat wij zijn heilswerk en de Christustheologie ter zijde laten, beteekent het afwerpen van ondragelijke lasten. Maar zulk een reële historische figuur hebben wij ook bepaald noodig; het inzicht in de ongeschiedkundigheid van zijn bestaan zou een onnoemelijk verlies voor ons worden. De christelijk-religieuze gedachtenwereld is zoo geweldig groot, gaat dermate het algemeen menschelijke en het gewone te boven, dat zij noodzakelijk ineen zou storten, of ten minste erg geschokt zou worden als zij haren levenden drager zou missen. De persoonlijkheid van Jezus verleent aan zijne woorden haar kracht en waarborgt haar waarheid. ²⁾

Tegen deze positie der Leven-Jezus-theologie wordt echter sinds 15, 20 jaren van alle kanten storm geloopt. Orthodoxen en radicalen van alle schakeeringen zijn het er over eens, dat dit standpunt en in wetenschappelijk-historisch en in religieus-dogmatisch opzicht ontoereikend is. Deze Jezus, zegt men, is geen „historische” figuur, maar is voor ons, beter voor een geslacht van „modernen”, dat langzamerhand voorbijgaat, aannemelijk „gemaakt”; hij is de weerspiegeling van een bepaald modern (intuschen verouderd) ideaal, ten onrechte zijn essentiële dogmatische trekken (aldus de orthodoxen), essentiële „antieke” trekken (aldus radicale, sceptische, ook orthodoxe onderzoekers) geschrapt; ten onrechte wordt die ethisch-religieuze prediking van Jezus als het wezen „des Christendoms” voorgesteld (zie de critiek op Harnack’s boek „Das Wesen des Christentums”). Onmogelijk is ook de eisch, dat wij mensen van heden ons geloof zouden grondvesten op de autoriteit van een mensch, die 19 eeuwen geleden geleefd heeft. De religieuze grondfout is de vereering van een mensch; deze Jezus-theologie is menschen-

¹⁾ Zie A. MEYER, „Was uns Jesus heute ist” (Religiongesch. Volksb. 1907, 41 e.v.); W. BOUSSET, „Jesus” (zelfde serie) 1904, p. 102. Zie nog H. WEINEL, „Ist das „liberale” Jesusbild widerlegt?” 1910 (ook in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1910 verschenen); Antwort: nein! K. G. GOETZ, „Genügt der Geschichtliche Jesus für die praktische Theologie und Frömmigkeit oder nicht?” (Zeitschr. f. Wissenschaft. Theol. 1914, p. 193—230), — antwoord: er genügt!

²⁾ Cf. P. KIRMS, „Würde das Christentum noch Bestand haben, wenn Jesus nicht gelebt hätte?” Heidelberg 1911; A. v. WIJK, „Wat wij verloren en wat wij behielden” (Christusbeschouw. ond. Mod., 79—132). Zie voorts mijn artikel: „Hauptprobleme der neutest. Wissenschaft der Gegenwart” (Religion u. Geisteskultur 1914, 217 e.v.)

aanbidding (aldus orthodoxen enz., radicalen, niet-christelijke idealisten enz.). Al wordt van de Leven-Jezus-theologie dikwijls eene caricatuur gemaakt, ¹⁾ in de wetenschappelijke theologie is zij, ook in hare echte en classieke gedaante stellig eene onmogelijkheid geworden, wat niet wegneemt, dat de pogingen die zij gedaan heeft, om het religieuze gehalte van den menschelijken persoon van Jezus en het voor ons essentiële van zijn prediking onder woorden te brengen, voor de theologie en voor de moderne godsdienstigheid van eminente en blijvende beteekenis zijn.

Met de vaststelling van een sceptische en een (het evangelie) moderniseerende groep is echter de rij van niet-extreme Jezus-onderzoekers nog niet uitgeput. Er zijn nog zekere schakeeringen te noemen, die minder sceptisch gestemd en toch niet met de classieke leven-Jezus-theologen te vereenzelvigen zijn, wier characteristicum het is, dat zij meer of minder sterk op zekere „antieke” en voor ons vreemde elementen in de overlevering de nadruk leggen en deze als zeer belangrijk in het historische Jezusbeeld doen gelden. Men kan deze groep met een niet absoluut treffende naam de *eschatologische* school noemen: J. WEISS en A. SCHWEITZER zijn er de meest bekende vertegenwoordigers van. ²⁾ Met vrijmoedigheid wordt hier erkend, dat de prediking en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus in hoofdzaak of voor een goed deel aan een eschatologische visie georiënteerd waren en dat de invloed, die van Jezus uitging, voornamelijk aan dit profetisch-apocalyptisch karakter zijner prediking toegeschreven moet worden.

De nieuwste vertolking van dezen eschatologischen Jezus (van SCHWEITZER) vindt men in het merkwaardige boek van dr. J. L. SNETHLAGE, „Kerk, Cultuur, Arbeid” (1923), waar in hoofdstuk V: „Het oorspronkelijke Evangelie als Handeling”, tegenover den vrijzinnigen godsdienstleeraar, die alleen maar praat (?) en alleen geestelijke veranderingen beoogt, de man der daad, de werelddhervormer gesteld wordt, die zooals SCHWEITZER zijn beeld geteekend heeft, door zijne revolutionaire acties en ten slotte door zijn dood de eindcatastrophe tracht te verhaasten.

Van Schweitzer gaat ook uit de Deutsche (socialistische) pre-

¹⁾ Caricatuur is het wanneer men beweert, dat de Jezus van deze richting niets anders zou zijn dan een „mensch of een rabbi”, wiens leer zuiver ethisch was. Bekende critieken zie: B. GRÜTZMACHER, „Ist das liberale Jesusbild modern?” (Bibl. Zeit.- u. Streitfrag. 1907); W. v. SCHNEHEN, „Der moderne Jesus-Kult”, 1906; A. DREWS, „Die Christus-mythe” passim; G. J. P. J. BOLLAND in zijne aan het Christusprobleem gewijde geschriften.

²⁾ J. WEISS, „Predigt Jesu vom Reiche Gottes”, ²1901; A. SCHWEITZER, „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung”, ³ 1913. Cf. ook M. MAURENBRECHER, „Von Nazareth nach Golgotha”, 1909.

dikant HANS HARTMANN ¹⁾, in zijn boek „Jesus, das Dämonische und die Ethik”. ²⁾ Hij ziet in Jezus uitsluitend den man, die door een daemonische, alles overweldigende Godskracht voortgedreven wordt, die geen normen kent en ook geen normen voorschrijft, die slechts zijne onberekenbare daemonische inspiraties navolgt en dit daemonische vuur, dat in hem brandt, ook naar buiten tracht te doen overslaan. Met groote kracht keert zich ook HARTMANN tegen de gewone voorstelling, met name de oud-liberale, die van Jezus een goede leeraar maakt. Dit ideaal wordt onbarmhartig in stukken geslagen. De daemonische Jezus geeft geen zedeleer, hij polemiseert tegen elke vorm van zedeleer, tegen het stellen van normen überhaupt. Hij leidt het wetsbeginsel in elken vorm ad absurdum, drijft er den spot mee; als hij wetten schijnt te geven, zien we straks hem zelf deze „wetten” overtreden. Ziedaar een karakterschets, die op pakkende wijze dat element van vrijmachtigheid en geestelijke souvereiniteit in Jezus uitbeeldt, waardoor de historische Jezus zoo duidelijk uitsteekt boven de gewone rabbijnen, al moeten wij erkennen, dat HARTMANN met zijn radicale loochening van alle ethische motieven in Jezus’ leer weer schromelijk overdrijft — ook zijne exegese is „dämonisch”-impressionistisch. De leer van Jezus vormt geen geheel noch in dogmatischen, noch in daemonischen zin: naast een daemonisch-apocalyptische „ethiek” is er stellig ook gewone religieuze ethiek aanwezig, ja zelfs soms heel gewone burgerlijke, menselijke „wijsheid” ³⁾.

Toch is het de verdienste van de eschatologen, dus ook van HARTMANN, dat hier de profetisch-intuïtieve zijde in de geestesgesteldheid van Jezus weer tot haar recht komt, waardoor dan ook de oorsprong van het apostolisch Christugeloof begrijpelijker wordt. Ook voor het debat met de radicalen is deze eschatologische Jezusfiguur van beteekenis, daar de radicale bezwaren tegen een historische Jezus veelal slechts het „liberale” Jezus-beeld treffen.

Waar nu deze eschatologische Jezus ondersteld wordt, blijkt de nieuwtestamentische christologie de uitwerking en het product te zijn van den indruk die zijn profetisch autoriteits- en zendingsbewustzijn gemaakt heeft. De cirkels „Jezus” en „Christus” raken elkander weer of snijden elkander. Deze (meer

¹⁾ „De Hervorming” heeft in de laatste tijden verscheidene keeren stukken van hem gebracht.

²⁾ 1. edit. 1920, 2. edit. (aangevuld en in het laatste deel ook omgewerkt), 1923 (Berlin, „Der weise Reiter”).

³⁾ Zie de critiek op HARTMANN van BULTMANN in „Theolog. Blätter”, Juli 1924, blz. 162 v., die terecht er op wijst, dat het onmogelijk is den imperatief uit de leer van Jezus te elimineeren. Zie over HARTMANN voorts ook ROESSINGH, „Vlugschrift 1”, p. 30, v. MOURIK—BROEKMAN „Hervorming” 1924, N^o. 41, blz. 324.

of minder sterk) eschatologisch getinte Jezus is stellig niet modern; ook de ethische eischen, die uit dat apokalyptische spanningsbewustzijn voortvloeien, laten zich niet langer in een liberaal cultuurideaal invoegen. Dit „antieke” Jezusbeeld kan dan zoo op ons inwerken, dat wij ons van hem afkeeren ¹⁾ — of dat wij die figuur slechts in een „gelouterde”, „gemoderniseerde” gedaante als drager van ons geloof nog aannemen; eene derde mogelijkheid is, dat wij hem aanvaarden zooals de historie hem voorstelt, omdat wij beseffen, dat de apokalyptische levensfeer, waarin en waaruit Hij leefde, ook voor ons weer beteekenis gekregen heeft, of dat ons geslacht, verloren in de „cultuur” of beu van de cultuur, juist dit evangelie, dat ons roept, eene „andere” wereld te zoeken, van noode heeft! ²⁾

HOOFDSTUK 2.

De historiciteit van Jezus.

Talrijke vraagstukken heeft ons overzicht aangeraakt, waarvan drie in bijzonder sterke mate de aandacht van moderne lezers trekken: 1) de *houdbaarheid van de historiciteit van Jezus*, 2) de *mogelijkheid van eene moderne Jezus-theologie* (al aanvaardt men in hoofdzaak de critiek die op de oud-moderne, liberale Jezus-theologie geoefend wordt), en 3) de *houdbaarheid van eene Christus-theologie op sceptischen grondslag*. Ziedaar, drie onderwerpen, die ons in het vervolg nog bezig zullen houden.

Aan het geschiedkundig bestaan van Jezus kan m. i. niet getwijfeld worden. De radicale hypothesen zijn ten eenen male ontoereikend gebleken om den oorsprong van de evangelische overlevering en den oorsprong van het Christendom te verklaren. Wanneer ik het resultaat van den strijd om de Christus-mythe aldus formuleer, wil ik niet den schijn wekken, alsof ik het gewicht van vele bezwaren, die van radicale zijde tegen de voorstelling van een mensch Jezus ingebracht worden, nog al licht tel; integendeel, ik begriip het radicale betoog ten volle; niettemin wijs ik het af. De belangrijkste argumenten zijn deze: 1) we missen betrouwbare getuigen voor de historiciteit van Jezus; want alle niet-christelijke schrijvers zwijgen over hem;

¹⁾ Vgl. de in het Hibbert Journal 1909 gevoerde discussie over „Jesus or Christ”; ook M. JONES, *The N. T. in the 20th century* 1914 p. 25 e. volg.

²⁾ Zeer leerzaam zijn de uiteenzettingen von A. SCHWEITZER in zijne „Geschichte der Leben Jesu Forschung” 2. Aufl. p. 444 vv., 509 v.v.

2) de „Jezus” der evangeliën is geen menschelijke leeraar of menschelijke messias, maar een goddelijk wezen in menschengedaante, een mythische figuur, tot wier schepping alle mogelijke mythische, kultische en wijsgeerige denkbeelden en tradities samengewerkt hebben; 3) ook de leer van Jezus mist alle originaliteit; zij is het product van joodsche en hellenistische wijsheid; 4) de door de moderne theologen toegepaste aftrek-methode zou alleen dan geoorloofd zijn, zoo wij op goede gronden de overtuiging hadden verkregen, dat wij in de Evangeliën inderdaad op historischen bodem staan en dus met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid en ongelooftwaardigheid in geschiedkundigen zin sprake kan zijn.¹⁾

Al deze bezwaren laten zich echter ondervangen; zij berusten op soms zeer eenzijdig toegepaste critiek of op beginselen, die met de gegevens geconfronteerd, ongeoorloofde petitiones principii blijken te wezen; veelal gaan zij gepaard met hypothesen, die uit overgrootte fantasie van den onderzoeker en uit verkeerde interpretatie der bronnen voortgekomen zijn en die op een onbevooroordeelde critiek der gegeven bronnen schiptreuk moeten lijden. Al beweerden de voorstanders der radicale hypothese, dat alleen zij de werkelijke psyche en het werkelijkheids-bewustzijn van den antieke mensch tot zijn recht laten komen, in waarheid scheppen juist zij zoo groote psychologische moeilijkheden, dat hun constructie van den loop der geschiedenis reeds hierop afstuit.

Het een en ander hoop ik in het vervolg aan te toonen.

§ 1. *Het zwijgen der niet-christelijke schrijvers over Jezus.*²⁾

Dat de grieksche en latijnsche auteurs van de eerste eeuw over Jezus zwijgen, is niet te verwonderen: 1) zijn er weinig geschriften uit dien tijd bewaard; 2) zal het christendom in dien tijd nog niet zoo sterk de aandacht van de geletterden en van het beschaafde publiek getrokken hebben, dat een

¹⁾ Dit laatste bezwaar geformuleerd door J. v. LOON, Theol. tijdschr. 1895, p. 465, van hem overgenomen door G. A. v. D. BERGH VAN EYSINGA, „Voorchristelijk Christendom”, p. 148.

Buiten beschouwing laat ik dus de fantastische bewering, dat het oudste christendom in een kring van Alexandrijnsche theosophen ontstaan zou zijn en het Palestijnsche milieu eene camouflage zou wezen. Bij methodisch geschoolde radicalen vindt men deze „hypothese” dan ook niet.

²⁾ De teksten vindt men volledig verzameld bij J. B. AUFHAUSSER, „Antike Jesus-Zeugnisse”, (Lietzmann's Kleine Texte etc. 126), Bonn 1913; zie verder H. WEINEL, „Die Geschichtlichkeit Jesu”, Langensalza 1920 (materiaal in duitsche vertaling, zeer geschikt voor populaire lezingen en cursussen). Eene philologisch-historische verhandeling z. K. LINK „De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniiis (Religionsgeschichte. Versuche u. Vorarbeiten XIV 1) Giessen 1913.

historicus van deze oostersch-kleinburgerlijke religie en van haar stichter notitie had moeten nemen. Evenwel, Tacitus maakt terloops van Christus en de Christenen gewag; aan de echtheid van de beroemde plaats (Annal. XV 44) hoeft m. i. niet getwijfeld te worden.¹⁾

Van veel grooter gewicht is het zwijgen van *Josephus*. Ik vooronderstel hierbij, dat de bekende plaats (Oudheden XVIII 3 : 3) onecht is, al lijkt mij de hypothese niet onmogelijk, dat die passage, die natuurlijk het werk van een Christen is, een van *Josephus* afkomstig relaas over Jezus verdrongen heeft; de echte tekst zou dan van wege zijn voor Christenen ergerlijke inhoud verwijderd zijn geworden.²⁾ Ook de aanduiding van *Jakobus*, als den broeder van den zoogenaamde Christus (Oudheden XX 9, 1), kan als onecht ter zijde gelaten worden. Dan zijn toch verscheidene verklaringen mogelijk voor het zwijgen van den joodschen historicus. Hij kan de christelijke beweging en haar stichter van te weinig beteekenis geacht hebben, met name voor zijne romeinsche en grieksche lezers. Maar hij kan ook opzettelijk over beiden gezwegen hebben, omdat hij hen haatte, of omdat hij het feit wilde verdoezelen, dat het christendom, dat al verdacht werd van oproerige propaganda en vijandige gezindheid jegens den staat, uit het jodendom was voortgekomen. Wanneer *Josephus* wel van *Johannes* den dooper gewaagt (Oudh. XVIII 5, 2), zoo was het toch niet gemakkelijk, ook Jezus' prediking van alle messiaansche en eschatologische elementen te ontdoen, zooals *Josephus* dat ten opzichte van *Johannes* gedaan heeft. Geheel en al wordt het radicale argument van zijne bewijskracht beroofd door de overweging, dat *Josephus* óók zwijgt 1) over al die secten, waaruit volgens vele radicalen

¹⁾ J. J. HARTMAN, „Honderd jaar geestelijk leven in den romeinschen tijd”, 1918, 307, LINK t.a.pl. 61 v.v. (Zie nog onder Addenda).

²⁾ Aldus b.v. R. STECK, *Protest. Monatsh.* 1912, p. 1 v.v. *Josephus* zou Jezus voorgesteld kunnen hebben als toovenaar en als dwaalleeraar, die de Joden trachtte op te wekken, hun wettelijke gebruiken los te laten, misschien ook als bedrieger en oproermaker. Niet onmogelijk dunkt mij ook de hypothese, dat de christelijke interpolatie zich tot enkele woorden beperkte („hij was de Christus” e.a.) Zie TH. REINACH, *Revue des Etudes juives* XXXV 1—18; A. COHEN, *Jewish history in the first century* (Judaism and the Beginnings of Christianity 1924), p. 39 vv.; H. T. DE GRAAF *Jezus-Messias*, volgens Dr. BRUINS *Theol. tijdschr.* 1909 p. 414 v., H. U. MEYBOOM, *Het Christendom der tweede eeuw* 1897, 292 v.; B. BRUENE, *Das Zeugnis des Josephus über Christus* (*Theol. Stud. u. Krit.* 1919). Verdedigers van de echtheid van het stuk: F. C. BURKITT, *Josephus and Christ* (*Theol. tijdschr.* 1913, 135—144); A. HARNACK, *D. jüd. Geschichtsschreiber Josephus u. Jesus Christus* (*Internat. Monatschr. f. Wiss. Kunst u. Technik* 1913, col. 1037—1068); W. E. BARNES, *The testimony of Josephus to Jesus Christ* (*Soc. f. promot. of Christ. Knowledge*) 1920. R. LAQUEUR, *Der jüd. Historiker Flav. Jos.* 1920.

het christendom zou voortgekomen zijn, Nasareners, Christus-vereerders, deelgenooten van een voorchristelijke Jezus-cultus, en óók zwijgt 2) over alle eschatologische denkbeelden en over al die eschatologische messiaansche bewegingen binnen het kader van het jodendom, wier bestaan voor ons door de joodsche apocalypsen gedocumenteerd is. Hij zwijgt dus niet alleen over den Jezus der evangeliën, maar ook over verwante richtingen en secten, die of volgens de hypothesen der radicalen of volgens historische overlevering al in zijn tijd bestaan moeten hebben. Slechts één ding laat zich met zekerheid uit de houding van Josephus en van andere schrijvers opmaken: met name dat het optreden van Jezus geen zoo groot opzien in heel Palestina en heel Syrië gebaard kan hebben als de evangeliën (niet alleen Johannes) het doen voorkomen, en dat verhalen als die van de wonderbare spijziging van vele duizenden en de opwekking van Lazarus, gebeurtenissen die toch heel de toenmalige wereld in rep en roer hadden moeten brengen, legendarisch zijn.

Dat de *Talmud* over Jezus zwijgt, is niet vol te houden. 1) Dat hij niet vaker van Jezus en zijne discipelen gewag maakt, is heel goed uit de toepassing eener opzettelijke en tendencieuse redactie op Mischna en Talmud te verklaren. Bovendien zwijgen Mischna en Talmud ook over de heele christelijke messiasverkondiging, over de tegen de Joden gerichte polemiek, over alle aanvallen, die in de oudchristelijke literatuur tegen het jodendom gericht worden, over de heele christelijke beweging, die sinds de tweede eeuw eene doodelijke concurrentie voor de synagoge beteekende. Dat zwijgen beteekent niet, dat deze beweging niet bestond, maar dat zij met opzet genegeerd en geïgnoreerd werd. Zulk opzet zal ook achter het (betrekkelijke) zwijgen over Jezus liggen.

§ 2. *Mythische en nietmythische stof in de evangeliën.*

De „zuilen” van SCHMIEDEL.

Dat mythen en legenden hun neerslag in de evangeliën gevonden hebben, dat deze derhalve in vele opzichten mythische

¹⁾ Zie de teksten bij Aufhauser t.a.pl. p. 38 v.v. en nog beter bij H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Leipzig 1910. Verder: R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903 en artikel: *Christ in Jewish literature* in: J. Hasting's Dictionary of Christ and the Gospel II 876-882; E. HENNECKE, *Handbuch zu den neutest. Apokryphen* 1904, 47 v.v.

boeken zijn, wordt ook door mij erkend.¹⁾ Maar de evangeliën bevatten ook omvangrijke *stof van niet-mythischen aard*, bestanddeelen die met een mythische of cultische traditie niets te maken hebben: heel de traditie, waarin Jezus geteekend wordt als een gewoon mensch, als een rabbi, als een wijze, als een profeet, die predikt en strijd voert tegen de andere rabbijnen, als een geroepene en gezondene, die zich verzet tegen hen, die niet geroepen zijn. Hierbij valt nog bijzonder op te merken, dat op den inhoud gezien, deze didaché van Jezus voor een groot deel van cultische en christologische elementen en tendenzen vrij is, buiten den Christus en zijnen cultus omgaat. Nog meer, er zijn zelfs uitspraken aanwezig, waaruit blijkt, dat Jezus zelf van een cultische vereering van zijn persoon niets heeft afgeweten of deze direct verboden heeft, of dat die cultische vereering eerst geleidelijk gegroeid is: Mk. 10 : 18, 15 : 34, 10 : 40, Mt. 11 : 19, Mk. 3 : 21 Mt. 7 : 21-23 e.a.²⁾

Mijn beroep op deze plaatsen (in de eerste editie van deze studie) heeft de verwondering gewekt van professor Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA Hij verbaast zich er over, dat SCHMIEDEL's zuilen, reeds dikwijls aangeschoten en ondermijnd, nochtans bij mij als volmaakt ongedeerd en draagkrachtig terugkeeren (N. Th. Tijdschr. 1924, 392 v.) en hij neemt het door mij opgesomde zestal teksten nog eens onder de loupe. Ik zie mij dus genoodzaakt om beteekenis en draagkracht dezer plaatsen nog eens nader te bepalen. Gelijk reeds in de noot is aangeduid, die ik onveranderd uit de eerste editie overgenomen heb, maak ik geenszins van *alle* bewijspplaatsen, die SCHMIEDEL aanvoerde, gebruik. Zeker is ook de bewijskracht van het overblijvende zestal niet van gelijken aard.

a). De grootste beteekenis blijf ik toekennen aan de (door Mk. en Lk. ongecorrigeerd overgeleverde) weigering van Jezus om zich „goed” te laten noemen (Mk. 10 : 18 = Lk. 18 : 19).

¹⁾ Zie M. DIBELIUS, Formgeschichte des Evangeliums 1919 p. 82 vv. Volgens het verslag in de Nieuwe Rott. Cour. (van begin Oct. 1923) zou ik gezegd hebben: (voor spr.) zijn de Evangeliën grootendeels mythische legenden, maar niet alles is mythe (cf. H. A. BAKELS in Hervorm. van 20 Oct. 1923 en in Alg. Weekbl. van vrijz. godsd. van 25 Oct. 1924). Ik weet niet meer of ik mij mondeling zoo uitgelaten heb — in mijne aantekeningen, die ik voor de lezing gebruikte, staat: Evgl. z. myth boeken, maar onmog. de *heele* inhoud uit mythe, legenden af te leiden; maar als ik mij zoo kras heb uitgelaten, gelijk de verslaggever formuleert, zal ik het zeker niet „in een helder oogenblik” gedaan hebben.

²⁾ Ziedaar de veel omstreden zoogenaamde „Grundsäulen” van P. W. SCHMIEDEL, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906 en Encyclop. Biblica vol. II col. 1872 v.v.; verder H. Meltzer, Zum Ausbau der Grundsäulen (Prot. Monatsh. 1911, 461 v.v.); enkelen er van staan nog altijd vast, omdat men ze alleen met behulp van erg fantastische exegese te niet kan doen; zie boven het vervolg van mijn betoog.

Die aldus spreekt huivert er voor een praedicaat voor zijn persoon te aanvaarden, dat een voorrecht Gods is; hij is niet God en mag ook geen goddelijk praedicaat accepteren. Dat het woord zoo en niet anders opgevat moet worden, bewijst, afgezien van zijne overduidelijke structuur, de onhandige correctie, die Matth. het heeft laten ondergaan.¹⁾ Vandaar dat de gewone orthodoxe exegese van het woord (helaas o.a. ook door prof. DE ZWAAN, „Het Ev. van Lucas” p. 121 gevolgd) met alle regelen van eene gezonde exegese in tegenspraak is. Nochtans zou men volgens prof. v. D. B. v. Eys. dien tekst niet als bewijs voor de historiciteit van Jezus mogen gebruiken. „Immers, ook de hermetische geschriften bevatten de leer, dat slechts de Vader „goed” mag heeten en die titel zelfs niet bij den logos past: to agathon en oedeni estin ei mē en monōi tōi theōi¹⁾, grondthema van het zgn. 2de Asklepiosgeschrift, C. Herm. VI). Daarmede is toch bezwaarlijk de historiciteit van dien hermetischen Logos te bewijzen!”²⁾ Reeds in mijn artikel: Urchristentum und Hermesmystik (Theol. tijdsch. 1918) had ik (blz. 226 v.) op deze merkwaardige hermetische parallel (II 14, VI 5) de aandacht gevestigd, zonder echter in dat opzicht hermetische invloed in Mc. of bij Jezus te erkennen, laat staan de gevolgtrekking er mee te verbinden, dat het synoptisch woord in de Logos-speculatie thuis zou hooren. *Ten eerste* namelijk is in die twee hermetische stukken nergens de alleen goede God met den Logos gecontrasteerd³⁾, wel met de andere zoogenaamde goden, met de menschen en daemonen (II 14). Vragen wij ons af, bij welke groep de persoon, die in de pericoop van den rijken jongeling aan het woord is, te rangschikken is, zoo kan het antwoord slechts luiden: bij de menschen; *als mensch* wenscht de „didaskalos” Jezus het attriboot goed niet te hooren. *Ten tweede* bestaat er ook hierom hoegenaamd geen aanleiding, om het synoptisch logion uit de hermetische geschriften af te leiden en daarna te interpreteren — hoe interessant die hermetische parallel overigens ook is — aangezien het woord van Jezus evenals de aanspraak en vraag van den rijke man geheel en

¹⁾ Verscheidene handschriften en vertalingen hebben de Mc.Lc.-vorm ook in Mtth. (zie den tekstkritische apparaat bij Huck, Synopse der drei ersten Evangelien); mogelijk dat de canonieke text van Matth. eerst later ontstaan is en dat de tekst van Mtth. oorspronkelijk met die van Mk. conform was.

²⁾ Het goede berust in niemand anders dan alleen in God.

³⁾ Het zou verkeerd zijn, de eerste zinsnede in II 16 op de Logos te doen slaan; zij is niet te vertalen: aan den logos wordt dan alleen het goede toegeschreven, maar; het goede wordt weliswaar door allen in den mond genomen (letterlijk: het wordt met een woord genoemd), maar van niemand wordt begrepen, wat het eigenlijk is!

al uit het *joodsche* denken te begrijpen is. „Heil den goeden leeraar van den goeden leeraar”, aldus luidt een heilroep die in den Talmud voorkomt: ¹⁾ „goede leeraar” is dus een tituluur, die ook andere rabbijnen soms aanvaardden, rabbi Jezus daartegenover afwees, omdat zijns inziens zulke betiteling van menschen eene schending was van de majesteit Gods. Toch is ook het opkomen voor een voorrecht, dat geen mensch met God kan deelen, goed joodsch gedacht. „Niemand is goed dan alleen God!” heeft zijn parallel allereerst in „Wie kan zonden vergeven dan alleen God!” (Mk. 2 : 7, Lk. 5 : 21). Beide woorden vullen elkander aan. En het tweede bevestigt onze verklaring, dat ook het eerste gericht is tegen de poging, om een mensch te verheffen boven de menschelijke sfeer.

Die parallel (Mk. 2 : 7) verlangt echter nog een nadere toelichting. Wanneer Jezus het praedicaat goed van zich afwijst, zonder meer, kan hij natuurlijk niet betoogd hebben, dat ook hij zonden vergeven kon. Onze teksten, die hem deze volmacht in zijn eigenschap als „menschenzoon” bijleggen, zullen dus onder den invloed van den geleidelijk groeiende Christuscultus gestyleerd zijn. Twee momenten in het verhaal bewijzen dan ook, dat de voorstelling oorspronkelijk eenvoudiger was en wel in overeenstemming was met het farizeesche beginsel: Al de drie evangelisten laten Jezus zeggen: „uwe zonden worden (zijn) vergeven”; hierbij is natuurlijk aan te vullen: door God! De aanstoot, dien de rabbijnen nemen, berust dus op eene misvatting. En uit Mtth. 9 : 8 laat zich opmaken, dat „volmacht des menschenzoons” oorspronkelijk als eene volmacht voorgesteld was, die God ook „aan menschen” overdraagt, waarmee dan precies bedoeld is de volmacht om te mogen verklaren dat God de zonden vergeeft (vgl. Mt. 16 : 18, Joh. 20 : 22). Men vergelijkte de twee scholastische formules: Deus te absolvat en Ego te absolvo. Jezus zal bedoeld hebben: Deus te absolvit; de evangelisten maakten er van: Ego te absolvo. Jezus zal het voorrecht Gods om zonden te vergeven evenzeer gerespecteerd hebben als Gods privilege op het attribuut goed. Beide verhalen verraden zoomede een joodsch milieu.

Een andere parallel, tevens geschikt om stijl en inhoud van ons logion (Mk. 10 : 18) te illustreeren, is het woord: „maar gij, laat u niet rabbi noemen; want Een is uw meester (= rabbi) en gij zijt allen broeders. Ook moet gij niemand op aarde vader noemen, want Een is uw vader, Hij, die in den hemel is. Ook moogt gij u geen voorganger noemen, want Een is uw voorganger, de Christus”! (Matth. 23 : 8-10). Aan al de drie spreuken

¹⁾ Zie DALMAN, „Worte Jesu” I 277; STRACK-BILLERBECK, „Kommentar zum N.T. aus Talmud u. Midrasch” II 24v. Zie nog onder Addenda.

ligt hetzelfde schema ten grondslag: wie niet en wie wel een bepaalde titel mag dragen. Dat is echter ook het thema van het woord Mk. 10 : 18. Niemand (ook Jezus niet) mag goed of vader genoemd worden, alleen God; „goede” meester mag Jezus niet genoemd worden, meester wel. De woorden Mk. 10 : 18 en Matth. 23 : 8-10 handelen altemaal over de juiste titulaturen, van God en van Christus, en wel over zulke titulaturen, waarop of God of Jezus alleen aanspraak mogen maken.

Zodoende bewijzen deze synoptische plaatsen eenerzijds, dat het woord Mk. 10 : 18 in de joodsche gedachtenwereld thuis hoort (dit tegen de radicalen!), anderzijds, dat alleen onze anti-christologische exegese de oorspronkelijke strekking van het woord juist weergeeft (dit tegen de radicalen en orthodoxen!).

b) De tweede tekst, dien ik aanhaalde, was de „wanhoopskreet van den gekruisigde” Mk. 15 : 34 (Mtth. 27 : 46; Ps. 22 : 2). „De Godverlatenheid aan het Kruis”, aldus prof. v. D. BERGH v. EYS., „wel verre van eene geschiedkundige figuur te waarborgen, blijkt in het licht van het Petrusevangelie (hē dynamis moe) een Gnostisch karakter te dragen”¹⁾. Ik begrijp niet, hoe de geachte collega hier met eene plaats uit een evangelie kan opereeren, dat toch klaarblijkelijk alle vier canonieke evangeliën vooronderstelt en eene secundaire, halfgnostische omwerking van de canonieke overlevering bevat.²⁾ Stellig representeert Marcus ook hier de oudste phase van de overlevering. En ook hier bewijst en de schrapping van het woord in Lk. en Joh. en de exegese van vele orthodoxen (Jezus zou de heele psalm 22 voor den geest gehad hebben, dus met die woorden zijn vertrouwen in de overwinning er mee uitgesproken hebben)³⁾, dat wij het ook hier met een woord te doen hebben, dat later, toen het proces van de vergoddelijking van den mensch Jezus zijn beslag had gekregen, groote aanstoot bereidde.

c) „Volgens Mk. 10 : 40 weet Jezus minder dan de Vader; in het vierde Evangelie, stelt prof. v. D. BERGH v. EYS. daar tegenover, is de Vader meer dan de Zoon; niemand twijfelt desondanks aan de bovenmenscheijkheid van den johanneischen Christus”. Hier mag echter een belangrijk verschil tusschen den synoptische Jezus en den johanneische Logos-Christus niet over het hoofd gezien worden. Deze is alwetende, de synop-

¹⁾ De tekst luidt: En de Heer riep uit, zeggende: Mijne kracht, mijne kracht, gij hebt mij verlaten”, zie H. BAKELS, Nieuw-testamentische Apocriefen” I p. 338.

²⁾ Zie b.v. HENNECKE, „Handbuch zu der neutest. Apokryphen” 1904, 72 v.v.; Neutest. Apocr. 2. ed. 1924, p. 60 v.v.

³⁾ Zie b.v. BORNHÄUSER, „Das Wirken des Christus” 1921, 249 vv. (een boek dat slechts met grootste voorzichtigheid en met scherpste critiek gebruikt mag worden; het zelfde geldt van alle andere, gelijksoortige geschriften van dien schrijver!).

tische is het nog niet. Met Mk. 10 : 40 (= Mt. 20 : 23) is te vergelijken het Logion Mk. 13 : 32 (= Mt. 24 : 36 oudste tekst): ook de zoon weet den termijn niet. De schrapping der woorden „ook de zoon niet” in vele handschriften en vertalingen van Matth. en de schrapping van het heele woord in Lc. dienen ten bewijze, dat in de evangelische overleveringen de tendens voorzat, het menschenlijke meer en meer te verwijderen en een goddelijke eigenschap na de andere aan den Christus toe te schrijven. De echtheid van het woord, met name van de wending „ook de zoon niet”, laat ik in het midden ¹⁾; „ook de zoon niet” kan een eenvoudigere wending („ook ik niet”) vervangen hebben. In ieder geval bewijst het woord en zijne tekstgeschiedenis, dat de tendens, die achter de evangelische overlevering staat, niet vermenschelijking van een God, maar *vergoddelijking van een mensch* beoogt.

d) Dat Jezus etende en drinkende komt, en deswege vraat en wijnzuiper wordt gescholden (Mt. 11 : 19), heeft volgens prof. v. Eys. eene eigenaardige parallel in . . . de Heraklesmythe. Blijkens briefelijke toelichting is hierbij gedacht aan het praedikaat Buphagos, dat aan Herakles dikwijls gegeven wordt, dat echter m.i. met wat in Mt. 11 : 19 bedoeld is, niets te maken heeft, aangezien „Buphagos” doelt op het verslinden van een heele stier door den heros en een teeken is van geweldige fysieke kracht is, dus den heros als athleet kenteekent. Ook de „polyposia”, die aan Herakles toegeschreven wordt, is geen „parallel” op de synoptische spreuk; zie b.v. de krasse scène bij EURIPIDES, Alceste vs. 747 v.v.: welk een contrast tusschen den wijnzuiper Heracles en den „wijnzuiper” Jezus! „Vraat en wijnzuiper” is niets anders dan een onvriendelijke critiek op het gedrag van Jezus, dat anders is dan dat van den ascetischen dooper. Daarvan dat hier een motief uit de Herakles-mythe op Jezus zou overgedragen zijn, kan geen sprake zijn. ²⁾ Het woord bevat een van de weinige bewaard gebleven herinneringen aan het menschenlijk optreden van Jezus. Een mythisch of cultisch motief, ontbreekt ten eenen male.

e) Ook de bewijskracht van de plaats Mk. 3 : 21 (zij zeiden: hij is uitzinnig) meent v. Eys. door een johanneïsche parallel te

¹⁾ Zie bened. blz. 54 mijn betoog over het Godszoonsbewustzijn.

²⁾ Er zijn zeker soms heel belangrijke parallellen aan te wijzen tusschen de evangelische overlevering en de Heraklesmythe. Men lette echter telkens op het verband in beide traditieskringen en wachtte zich voor voorbarige conclusies. Zeer interessant zijn b.v. de analogien tusschen de lijdensgeschiedenis van Jezus en Seneca's Hercules op den Oeta, waarop v. d. BERGH v. Eys. in zijn „Voorchristelijk Christendom” (1918) bl. 170 vv. de aandacht vestigt. Leest men de daar bijeengebrachte plaatsen uit Seneca in haar oorspronkelijk verband — ze staan daar over verschillende tooneelen verstrooid — dan verbleekt de parallelle zeer aanmerkelijk.

kunnen te niet doen, Joh. 10 : 20 „Hij heeft eenen daemon en is waanzinnig”. Maar dit woord in Joh. is een door den vierde evangelist overgenomen synoptisch motief (cf. nog Mk. 3 : 22 par.), en het karakteristieke van Mk. 3 : 21 is, dat daar het lasterlijke oordeel niet aan „de Joden”, maar aan de Zijnen, de familieleden van Jezus, toegeschreven wordt ¹. Wanneer een synoptisch motief ook in Joh. voorkomt, zoo is dat voor een onbevooroordeelde critiek nog geen aanwijzing, dat het verduidelijkt is. De vierde evangelist steunt op synoptische en op andere ons onbekende traditie, die niet zonder meer als onhistorisch beschouwd mag worden. Overigens bewijst de weglating van het woord (Mk. 3 : 21) in Mt. en Lk., dat de latere bewerkers aan die overlevering aanstoot namen. Zij is een van de belangrijkste (indirecte) getuigenissen voor het profetisch-daemonische element in Jezus. ²)

f) De laatste door mij aangehaalde plaats, Mt. 7 : 21-23, zou volgens dr. v. D. B. v. Eys. niets anders inhouden, dan dat een mysterie-god van zijne vereerders, behalve het gebruik van den Kyrios-titel ook nog het doen van den wil des Vaders eischt. Van een mysteriegod kan ik in dit logion geen duidelijke spoor ontdekken; de vorm in Matth. doet veeleer eenen rabbi-messias vooronderstellen. Lucas heeft bovendien het woord in een nog meer eenvoudigen vorm: „Wat noemt ge mij: Heer, Heer en doet niet, wat ik zeg?” (6 : 46). Heer, heer (Kyrie, Kyrie), in het Arameesch: maran, maran (vgl. I Cor. 16 : 22), is een aanspraak, waarmede een rabbi van bijzondere autoriteit geëerd werd. Dezen titel heeft Jezus aanvaard — immers hij behelst niet veel meer dan rabbi, of rabbuni; vgl. nog Mt. 23 : 8, Joh. 13 : 13 — maar hij verlangt dat zij die van deze aanspraak gebruik maken, haar ook in hun leven realiseeren. Het gevolg van deze houding van den rabbi-messias Jezus was, dat men ook later, toen het Kyrie, Kyrie de tituluur van een vergoddelijkt mensch geworden was, het navolgen van de zedelijke eischen van den leeraar-heer als hoofdvoorwaarde voor het verkrijgen van het heil bleef beschouwen. ³)

¹) Volgens TURNER in Journ. of theol. stud. 1924 (XXV) blz. 383 v. zou het subject van „want zij zeiden” niet „de zijnen” maar het onbepaalde „men” zijn. Dan is het een oordeel, dat op de zijnen op zijn minst een sterke indruk gemaakt heeft. De oudtestam. parallellen, die DREWS Das Marcusev. 114 v. aanhaalt, illustreeren wel is waar het synopt. bericht, maar kunnen niet als „voorbeelden” beschouwd worden, waaruit de evangelist het verhaal gevormd zou hebben. Zie over de principieele kwestie van den invloed van oudtestam. plaatsen op de vorming van de evangel. traditie wat ben. op blz. 47 vv. over DREWS te lezen staat.

²) Zie het boven blz. 17 aangehaalde boek van HANS HARTMANN.

³) Zie over dit woord nog K. KÖHLER in Theol. Stud. u. Krit. 1915, 471 vv., W. BOUSSET, Kyrios Christos ²51, 87. Het laatste werk over het Kyrios-probleem: W. FÖRSTER, Herr ist Jesus, Gütersloh, 1924.

g) Gelijk ik al in mijn eerste editie aangeduid heb (met: e. a.), meen ik nog meer plaatsen te kennen, waaruit op te maken valt, dat de figuur van Jezus in de oorspronkelijke overlevering een mensch, een leeraar-messias is en dat de vergoddelijking van deze mensch stapsgewijze heeft plaats gehad. Laat ik nog enkele noemen. Met toenemende kracht heeft in de evangeliën de tendens haar neerslag gevonden, om Jezus als een Wonderdoener te teekenen, die alles kan en die alle zieken geneest. Hiermee is het in tegenspraak, wanneer de oudste evangelist (Mk. 6:5 v.) vertelt: hij kon daar geen eene „kracht” verrichten . . . en verwonderde zich over hun ongeloof. In onze Marcus is deze volstrekte, openhartige erkenning van Jezus’ onmacht al verzacht door de klaarblijkelijke interpolatie: behalve dat hij . . . eenige weinige zieken genas; Matth. verandert de zinsnede: hij deed daar niet veel krachten wegens hun ongeloof (wat vermoedelijk beteekent: omdat hij hun wegens hun ongeloof bestraffen moest) en Lukas schrapte de mededeeling heelemaal! Evenzeer in strijd met de idee van den Wonderdoener is het verhaal van Mk. 1. 35-38 = Lk. 4:42v. (door Matth. weggelaten!), dat Jezus zich onttrekt aan de velen, genezing verlangende zieken, omdat zijne taak is te prediken. Hieraan verwant is de houding tegenover de Kananeesche vrouw, zijn aanvankelijke weigering om haar te helpen (Mt. 15:21vv., Mk. 7:24vv.); de gewone uitlegging, dat Jezus die vrouw op de proef wilde stellen, is zeker verkeerd, maar bewijst toch, dat ook dit verhaal met het latere Christusbeeld niet strookt.

Anderszijds kan ook de weeroep over de steden, die ondanks de teekenen, die gegeven zijn, de boodschap die Jezus bracht, niet willen erkennen, met prof. MEYBOOM als een historisch gegeven beschouwd worden, waarvoor al te ver gedreven mythologische verklaring der evangelische geschiedenis tenslotte halt moet maken.¹⁾

Zoodoende beschikken wij hier over een kern van betrouwbare overlevering, waarin ons in zeer markante trekken een mensch geteekend wordt, die zieken geneest, maar geenszins een almachtige thaumaturg is, veeleer een rondtrekkende prediker en leeraar, die als gewoon mensch onder menschen omgaat, met „andere” rabbijnen en schriftgeleerden disputeert (al is hij hun meerdere), wiens gezag en macht door velen ontkend, door weinigen aanvaard wordt en die ten slotte door een zijner dis-

¹⁾ Zie MEYBOOM's lezenswaardig, hoewel m.i. nog veel te sceptisch gestemd artikel over „De tegenwoordige stand van het Jezusprobleem” in Theol. tijdschrift 1913, met name op blz. 412 vv., waar hij meent, in Mt. 23:34-39 par. en Mt. 11:16-24, 12:39-42 literarische gegevens aangewezen te hebben, die alle „grondzuilen” van SCHMIEDEL vervangen kunnen — ik zou liever van aanvulling spreken. Zie voorts zijne opmerkingen in N. Theol. tijdschr. 1924, blz. 301.

cipelen verraden, gevangen genomen en als pseudoprofeet en messiaansche oproermaker ter dood veroordeeld wordt. Ook een vergelijking van de lijdensgeschiedenis in de verschillende evangeliën leert ons den geleidelijk groeiende invloed van het proces der vergoddelijking zien: het oorspronkelijk bericht is een „martyrium”, dat stapsgewijze veranderd wordt in cultus-legende. Men denke aan „Gethsemané” bij de synoptici en bij Johannes, aan die talrijke toevoegsels van apologetische strekking, aan de al duidelijker en talrijker wordende betogen, dat Jezus alleen daarom aan zijne vijanden prijsgegeven werd, omdat hij van die macht, die hij wel bezat, afstand had gedaan (cf. Mt. 26 : 53, Joh. 10 : 17 v., 18 : 6, 19 : 11).

Hieraan is eindelijk nog toe te voegen de herinnering aan het algemeen karakter der synoptische prediking: In het middelpunt staat in het algemeen niet de Christus, zijn werk, zijn wil, zijn rijk, zijne verschijning, maar Gods wil, Gods rijk. Het proces van christianiseering begint al in Marcus; sterker is het in Matth. aan den gang, voltooid is het in Johannes. Geleidelijk werd zodoende de boodschap van een leeraar-profeet-messias omgezet in een christocentrisch evangelie.

Deze heele beschouwing berust op bepaalde gegevens. Zeker kan men sommige van die gegevens ook anders uitleggen. Wie eenigszins bedreven is in radicale of ook in orthodoxe evangelie-„uitlegging” kan met gemak al die skandala uit den weg ruimen. De vraag is echter niet, of het ook anders kan, maar welke interpretatie waarschijnlijk is, welke interpretatie het meest strookt met het algemeen karakter en de heele gedachtensfeer van de in de evangeliën vervatte traditie. Ik geloof stellig niet, dat de radicale exegese aan deze regel voldoet.

Met het hier boven uiteengezette probleem der mythische en niet-mythische stoffen in de evangeliën hangt nog een bezwaar te samen, dat op de vergadering te Arnhem na afloop mijner lezing door ds. SAX werd geopperd, en dat hier nog even gememoreerd kan worden : met name dat het toch eigenaardig is, dat met de mysteriën tegelijkertijd een historisch persoon optreedt, *in wien dit alles precies uitkomt*. Maar „precies” is de overeenkomst alleen tusschen zekere profetische voorspellingen en die evangelische pericopen, die de vervulling aantoonen, maar waarschijnlijk naar het voorbeeld dezer bijbelplaatsen gevormd of gestyleerd zijn; ook de overeenkomst tusschen evangelische en paulinische leermotieven en overgeleverde joodsche en synkretistische speculaties (menschenzoon, messias, logos, goddelijke heiland) — ook hier is de evangelische overlevering verrijkt met vaste dogmatische en cultische motieven. Deze speculaties zijn echter niet gelijktijdig met den historischen

Jezus ontstaan, maar voor een deel veel ouder, en de verschijning van Jezus is het, die hen nieuw leven inblies en de aandacht op hen vestigde. Eene nauwkeurige vergelijking leert echter, dat van volledige identiteit dezer speculaties met de gestalten van den historischen Jezus geen sprake kan zijn. Zijn beeld onderging eene belangrijke verandering bij dit proces, en er moesten zekere uitspraken van hem en karaktertrekken weggedoeld of door „exegese” onschadelijk gemaakt worden, ten-einde de uitkomst „precies” te doen uitkomen.

§ 3. *Het vermeende gebrek aan originaliteit van de aan Jezus toegeschreven leer.*

De bestrijding van de originaliteit van de „leer van Jezus” berust, evenals de daaruit opgemaakte gevolgtrekking betreffende het fictief karakter van de synoptische Jezus-figuur, voor een goed deel op een zeer oppervlakkige en dilettantische toepassing van de „parallellen” en „analogiën” uit de joodsche (en hellenistische) literatuur. Men ziet over het hoofd 1), dat vele talmudische parallellen van veel latere dagteekening zijn, t.w. aan rabbijnen toegeschreven worden, die eerst in de 2e, 3e, 4e eeuw geleefd hebben, 2) dat strekking en inhoud van de parallele rabbijsche uitspraken veelal van die der evangelische woorden nogal verschilt, 3) dat de geestelijke structuur van het talmudische jodendom in veel opzichten aan die van de evangeliën totaal vreemd en tegenovergesteld is, 4) dat ook wanneer werkelijk analoge uitspraken uit de joodsche literatuur aan te wijzen zijn, daaruit ten opzichte van de historiciteit van Jezus niets valt af te leiden: want, indien aan Hillel en aan Jezus analoge of idente woorden toegeschreven worden, is niet in te zien, waarom Hillel wel en Jezus niet historisch zou zijn: integendeel, het waarschijnlijke is, dat Jezus evenzeer een historische figuur is als Hillel of Akiba, en dit te meer, aangezien de overlevering omtrent Jezus veel duidelijker en omvangrijker is als die omtrent Hillel of Akiba.

Juist de vergelijking met den Talmud stelt twee belangrijke feiten in het licht: 1) dat aan de evangeliën ten grondslag moet liggen de overlevering van een joodsche leeraar, die zich in veel opzicht als een rabbi gedroeg, die de thema's van zijn leering voor een goed deel van de rabbijnen overnam en die ook de vormen waarin hij zijne leeren inkleedde, desentens, de parabel, de schriftuitlegging, de methode van bewijsvoering e.a., aan de rabbijnen ontleend heeft; 2) dat de geest van zijn leering niettemin in hoofdzaak een andere is; dat dit anders-zijn echter geenszins in de sfeer van het gnostische en mythische ligt, maar uit een sterke profetische inslag (vgl. Mt. 7 : 28 par.!)

en uit een sterke accentueering van de eschatologisch-messiaansche verwachtingen afgeleid moet worden. ¹⁾ De hiermee aangeduide feiten bevatten zeer belangrijke argumenten, die tegen alle radicale constructies ingebracht kunnen worden, daar deze voornamelijk berusten op ignoreering dezer feiten. ²⁾

§ 4. *Het goede recht der Aftrekmethode.*

a. Het betoog mijner lezing.

Reeds in het voorafgaande meen ik al „goede gronden” voor de overtuiging aangehaald te hebben, dat wij in de evangeliën niet alleen mythisch-legendaire, maar ook historische overleveringen voor ons hebben, zoodat wij zelfs het recht bezitten om in tegendeel te betoogen: de *radicale hypothese* zou alleen dan geoorloofd zijn, zoo wij op goede gronden de overtuiging hadden verkregen, dat wij in de evangeliën op *zuiver* mythischen bodem staan en dus *uitsluitend* met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid in geschiedkundigen zin geen sprake kan zijn. Ten bewijze dat de probleemstelling van van Loon en van dr. G. A. v. d. Bergh van Eysinga niet juist is, zijn echter nog meer en (gedeeltelijk) nog sterkere argumenten aan te voeren.

Naast de zeer omvangrijke overlevering aangaande den jood-schen leeraar Jezus, die noch in beginsel noch in haar totaliteit naar 't gebied der sage verwezen kan worden, staat de even belangrijke overlevering van *Jezus, den geneesheer*. Slechts een verouderd scepticisme of rationalisme, zal alle genezingen, die aan Jezus toegeschreven worden, voor „wonderen” en daarom voor mythen verklaren. De overlevering toont ons niet alleen een Godmensch, die door zijne goddelijke macht over de natuur heerscht en de duivelen uitdrijft, maar tevens een echt oosterschen profeet, die een in de diepten van zijn religieusen aanleg verankerde geneeskracht bezit — men denke aan de wonder-verrichtende rabbi's in Palestina en in Oosteuropa of aan de wonderdaden der sheiks onder de mohammedanen.

Nog gewichtiger zijn de volgende overwegingen. Volgens sommige radicalen (A. DREWS e.a.) zou de idee van den Christus die al op aarde verschenen is, het werk van exegeten geweest zijn,

¹⁾ Zeer leerzaam is in dat opzicht het stuk van DALMAN over Jüdische Sprichwörter und Sentenzen, in „Jesus-Jeschua” 1922 p. 200 v.v. Zie voorts G. KITTEL, Jesus und die Rabbinen (Bibl. Zeit. u. Streitfragen) 1914.

²⁾ Voor de vergelijking van de prediking van Jezus met de denkbelden der Joden zie (behalve het werk van STRACK-BILLERBECK) nog: T. WALKER, The teaching of Jesus and the Jewish teaching of his age 1923; J. Abrahams Studies in Pharisaism and the Gospels I 1917, II 1924.

die uit de profetie in Jes. 53 opmaakten, dat de lijdende knecht of messias al verschenen was of die met beroep op Jes. 53 en op verwante overleveringen verkondigden, dat de in heidensche culten vereerde, stervende en herrijzende God in waarheid de knecht van Jahweh en de Christus van de joodsche speculatie was. Anderen weer meenen, dat in de Christusfiguur verscheidene gestalten samengevloeid zijn, o. a. ook het ideaal van den wijze der stoische filosofie en de lijdende rechtvaardige van Plato, en dat de ouderdom van deze idealen en van de mythen waarmede ze gecombineerd werden, voor de propagandisten van het nieuwe geloof het makkelijk maakte, het te doen voorkomen als ware die ideale goddelijke figuur werkelijk in het verleden ergens opgetreden. Maar een dergelijk proces zou misschien mogelijk zijn, indien 1) die historische verschijning in een *grijs of een onbepaald verleden* geplaatst was en niet in een bepaald historisch tijdperk en wel in een jong verleden dat met den tegenwoordigen tijd nog door een maar kleine reeks van overleveringsdragers verbonden was, en indien 2) — en hier ligt de rots waarop de radicale hypothese schipbreuk moet lijden — niet de figuur van den *joodschen messias* de ruggesgraat vormde van de nieuwtestamentische heilandsgestalte. Wie immers de joodsche psyche en het karakter van de joodsche messiasverwachting kent en overweegt, die weet, dat onder Joden en in eene wereld, waar Joden woonden en de joodsche oorkonden verspreid waren, de verkondiging, de Christus *is* gekomen, slechts dan opkomen en geloof vinden kon, indien eene *historische figuur* als drager van die waardigheid aangewezen kon worden. Overal waar men zich met de messias-idee bezig hield, wist men dat de messias *nog niet* gekomen was en vroeg men zich af, welke de voorwaarden zouden zijn voor zijne komst, aan welke kenteekenen hij te herkennen zou zijn, wanneer hij zou komen, en op welke wijze hij zijne roeping zou ten uitvoer brengen. ¹⁾ Eene figuur der verbeelding is alleen de Messias die nog komen moet; de Messias, van wien getuigd wordt, dat hij al gekomen is, kan niet anders dan eene bepaalde geschiedkundige persoonlijkheid geweest zijn.

Dat hier een argumentatie voorgedragen is, die als ze steekhoudend was, van groot belang voor de strijdwestie wezen zou, wordt ook door dr. G. A. v. D. B. v. EYSINGA erkend; alleen meent hij eene compromitterende parallel te kunnen aanwijzen, die haar alle bewijskracht ontnemt, namelijk de aethiop. Henochapoca-

¹⁾ Zie b.v. J. KLAUSNER, „Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten“, Berlin 1904; P. VOLZ, „Jüdische Eschatologie von David bis Akiba“, 1903. Ter staving van mijn betoog verwijs ik naar teksten als Psalm. Salomo 17 en 18 en de overleveringen betreffende Bar Kochba, zie ben. blz. 38, 53, 72.

lypse 71 : 14, waar Henoch, „dus stellig eene mythische figuur”, verheven wordt tot „menschenzoon”¹⁾. Het is echter niet moeilijk aan te toonen, dat die plaats geenszins deze beteekenis voor de omstreden kwestie heeft. 1) mag niet over het hoofd gezien worden, dat de schrijver van Henoch 71 stellig in Henoch eene historische persoon gezien heeft — hiermede vervalt reeds de „parallel”, 2) maakt de voorstelling „Henoch is de menschenzoon” gansch den indruk van eene vluchtige combinatie te zijn, die aan de voorafgegane visioenen heelemaal vreemd is, die ook in het vervolg geen rol meer speelt en bovenal in de geschiedenis geenerlei uitwerking gehad heeft: eene propaganda ter bevordering van het geloof in de messianiteit van Henoch en eene gemeente van Henoch-geloovigen, die bereid zouden geweest zijn, ter wille van hunne overtuiging hun leven te offeren, heeft nooit bestaan. Bij nadere overweging dient die Henochplaats veeleer ter bevestiging, in ieder geval ter illustratie mijner argumentatie.²⁾

Derhalve blijft de stelling gehandhaafd, dat het geloof in Jezus als den Christus alleen dan onder Joden ontstaan en in de joodsche en hellenistische wereld zich uitbreiden kon, indien en de propagandisten en de proselyten dezer beweging door-drongen waren van de meening, dat deze Jezus eene reële persoonlijkheid was, die onlangs in Palestina geleefd had. Nog eene psychologische overweging is hier aan toe te voegen. Het oudste christendom is eene *religie van martelaren*. Geen martelaarsidee, geen martelaarslegende, maar overlevering van een geschiedkundige martelaar, die onder Pontius Pilatus zijn leven gegeven had, vormt het voorbeeld, dat de ten doode toe vervolgde geloovigen geïnspireerd en hun moed heeft ingegeven.³⁾

Is het psychologisch wel juist, dat men martelaar wordt vooral uit navolging van een geschiedkundig voorbeeld?, vraagt Dr. v. D. BERGH VAN EYSINGA naar aanleiding van deze argumentatie (N. Th. T. 1924, 397). Van de oud-christelijke martelaren geldt dit zeker, de documenten der martelaren geven er de bewijzen voor. De zelfverminking der Attis-priesters die de genoemde geleerde voorts nog aanhaalt, om de bewijskracht mijner redeneering te verzwakken (zij kan natuurlijk niet de historiciteit van Attis bewijzen, alleen hun geloof in de realiteit van de cultusmythe) kan hier niet vergeleken worden, aangezien zij

¹⁾ Nieuw Theol. tijdschr. 1919, 274 vv.

²⁾ Ten overvloede vermeld ik nog, dat R. Charles (*Pseudegrigraha of the O. T.* 237) vermoedt, dat oorspronkelijk niet gelezen werd: „gij zijt de menschenzoon”, maar „dit is de menschenzoon”!

³⁾ Men vindt dit argument nader uitgewerkt bij G. BALDENSPERGER, *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate* (Revue d'histoire et de philos. relig. de Strasbourg) 1923.

een vaste cultische *ritus* is en zodoende haar psychisch gehalte van heel anderen aard is dan de zielsgesteldheid van den christelijken martelaar, die door den vijand van zijn geloof voor de keuze gesteld wordt, of te sterven of zijn leven te redden door zijn Heer te verloochenen.

Maar ook afgezien van den bijzonderen aard van de messias-idee, verlangt de structuur van de oudste christelijke gemeente de erkenning van het geschiedkundig bestaan van Jezus. Die gemeente toch onderscheidt zich heel duidelijk van alle andere zuiver joodsche of joodsch-hellenistische kringen en stroomingen; *ten eerste* door het enthousiasme, waarmede de eschatologische dingen verwacht worden en door de intensiteit van hare heils-verzekerdheid ¹⁾; en *ten tweede* door de nergens zoo sterk aanwezige energie, waarmee de ceremoniële verplichtingen teruggedrongen of opgeheven worden en de vroomheid weer teruggebracht wordt tot de groote religieus-ethische eischen der profeten. Deze verscheidenheid wordt alleen verklaarbaar, als wij de overlevering aanvaarden, dat Jezus het geweest is, die door zijne prediking en door den indruk, die van zijn persoonlijkheid uitging, het messiaansche enthousiasme bij zijne volgelingen opwekte en de reformatie van het ethisch-religieuze leven inleidde, waardoor de ritueele elementen in de godsdienstige overlevering en in de levenshouding der Joden uitgedreven konden worden.

Deze constructie lijkt mij de eenige te zijn, die de bronnen geen geweld aandoet en psychologisch en historisch aannemelijk is. Daartegenover is de radicale mythentheorie niet in staat te verklaren, hoe zonder toedoen van eene profetische figuur *eensklaps* uit het toenmalige jodendom eene beweging als het christendom zou ontstaan zijn, en waar dan dit élan, dit enthousiasme, deze martelaarsblijdschap, dit uithoudingsvermogen vandaan zou gekomen zijn!

Reeds deze aanduidingen doen zien, dat langs den hier aangewezen weg belangrijke positieve resultaten te verkrijgen zijn. Het scepticisme, ook dat van PROOST of BULTMANN, dient afgewezen te worden. ²⁾ Het blijkt mogelijk te wezen, een historische persoonlijkheid van zeer markante trekken uit de evangelische overlevering te reconstrueeren en een nauw verband te leggen tusschen zijn levenswerk en het geloof der gemeente. Onbetwifelbaar historische gegevens zijn:

¹⁾ Men leze de apocalypsen van Baruch en Esra en vergelijke de pessimistische stemming in beiden met de enthousiaste stemming die uit de apocalypse van Johannes tot ons spreekt!

²⁾ F. DIJKEMA, „De Christus des geloofs en de Jezus der historie” (Gids 1922 I, 94—120) komt mijn standpunt in deze meer nabij.

1) de *profetisch-apocalyptische prediking*, waardoor eene messiaansche reveil-beweging in het leven geroepen werd; 2) de *profetisch-reformatorische prediking*, waardoor de reductie van de joodsche religieuze traditie tot enkele algemeen geldige grondbeginselen ingeleid werd (Mk. 12: 28^{vv}, 7: 14^{vv} Lk. 15, Mt. 7: 12 etc.); 3) eene *persoonlijkheid*, die zich tot deze tweeledige verkondiging geroepen wist en die hare volgelingen door de bezielende kracht, die van haar uitging, aan zich wist te verbinden. Open blijven talrijke vragen — naar de betrouwbaarheid van dit of dat genezingsverhaal, naar de echtheid van menige gelijkenis, van menig woord, met name van alle woorden, die een hooger dan menschelijk-profetisch zelfbewustzijn aan Jezus toeschrijven (alle getuigenissen van zijn Godszoonschap, alle menschenzoonspreken, de meeste messias-getuigenissen). Maar al kan het twijfelachtig lijken of Jezus zich zelf den „menschenzoon” genoemd en zelf op ondubbelzinnige wijze zich als messias geopenbaard heeft — in ieder geval heeft de *geheele christologische traditie* in en buiten de evangeliën als *uitloeijsel en als interpretatie van het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus* te gelden. Om historische en psychologische redenen is te postuleeren, dat de omgeving van Jezus een sterke profetische inslag in hem bespeurd heeft, dat het duidelijk besef haar bezielde van een afstand tusschen Hem en zijn volgelingen, van een „geheim” in zijn wezen ¹⁾, en dat deze — misschien reeds tijdens zijn leven — zich opgewekt voelden en pogingen deden deze indrukken te interpreteren en de overgeleverde praedicaten van den Messias, Zoon Gods, Menschenzoon, Logos, Sophia, meer of minder gewijzigd en verbonden met de daarmee samenhangende speculaties en mythen, op Hem over te dragen.

Hier rijst nu de vraag, hoe dan de oorsprong van het messiasgeloof en die van het geloof in de opstanding en überhaupt die van het paulinisch-johanneïsche Christusevangelie verklaard moet worden.

Om niet te uitvoerig te worden, moet ik hier met de volgende aanduidingen volstaan.

Dat Jezus in de een of andere vorm aanspraak op de messiaswaardigheid gemaakt heeft, ten overstaan van zijne discipelen en ten overstaan van zijne rechters, lijkt mij waarschijnlijk. Alleen dan wordt zijne veroordeeling als „Koning der Joden” en de herleving van het enthousiasme zijner discipelen en het geloof in zijne opstanding en verheerlijking eenigszins begrijpelijk. De vorm, waarin hij zijn messiasbewustzijn gekleed zal hebben, is volgens de waarschijnlijkste uitlegging, die van den *messias*

¹⁾ Ik denk hier voornamelijk aan de uiteenzettingen van R. Otto, „Das Heilige” Kap. 21: Divination im Urchristentum.

futurus, van den man, die bij het begin van den messiaanschen tijd tot messias verheven zou worden ¹⁾; want tijdens zijne aardse werkzaamheid bezat hij maar enkele van de „gaven en kenmerken van den messias”. Gesteld, dat wij nog sceptischer over de messias-perikopen moesten denken, ²⁾ zoo moest ook dan verondersteld worden, dat zijn optreden toch van dien aard geweest was, dat de discipelen, hetzij voor, hetzij eerst na zijn heengaan, daardoor tot de belijdenis gedrongen werden: wij hebben den messias gezien. De verschijningen veronderstellen in ieder geval, dat Petrus en de andere mannen en vrouwen, die Jezus gevolgd waren, worstelden met de overtuiging, dat hij eene bijzondere zending te volbrengen gehad had en dat hij de Uitverkorene Gods geweest moest zijn. In hen, die Jezus met groote geestdrift gevolgd waren, moet het eerst de intuïtie ontstaan zijn, dat hij nochtans de messias was en dat hij leefde om aanstonds zijne volle messiaansche glorie te openbaren, en in hen moet dit inzicht zich het eerst in visioenen verdidt hebben. De overlevering (I Kor. 15 : 5), dat Kephaz-Petrus de eerste geweest is, die den Heer „zag”, is psychologisch, dunkt mij, zeer waarschijnlijk. Hij was de vurigste belijder van de messiaswaardigheid van zijn meester geweest, dank zij de verloochening waren zijne gedachten met bijzondere intensiteit op den Heer geconcentreerd en uit den omgang met hem en met name uit die woorden die de Heer speciaal tot hem gesproken had (Mk. 14 : 27 v.v. par., Mt. 18 : 21 v.v.), kon hij de overtuiging putten, dat Hij hem ook deze daad vergeven zou en haar ondanks hem als zijn discipel en apostel bleef beschouwen. Zoo was in zijn ziel de bodem voorbereidt voor een visioen, dat hem er zekerheid voor gaf, dat zijn meester leefde, dat diens messiasaanspraak nu verwerkelijkt was, dat hem zelf vergeving was geschonken en dat de leiding der gemeente en de propaganda voor het nieuwe geloof aan hem was opgedragen (Mt. 16 : 18 v.). De paasch-overleveringen zijn ons alleen in den vorm van legenden bewaard, maar een historische kern is te postuleeren en talrijke analogiën in de overlevering van visionaire personen veroorloven het ons, concrete gissingen te opperen ³⁾. Heel onzeker lijkt mij de overlevering van het leeg graf en van de „opstanding” uit het graf. De overtuiging „Hij leeft”, „Hij is

¹⁾ De beste uitlegging van deze idee vindt men in de boeken van JOH. WEISS, b.v. „Predigt Jesu vom Reiche Gottes”, 1901 en „Die Schriften des Neuen Testaments: Die synoptischen Evangelien”, b.v. op blz. 146 vv.

²⁾ Zie R. BULTMANN, „Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis” (Zeitsch. f. neutest. Wiss. 19, 165 vv.; daartegen: W. MUNDLE, „Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewusstseins Jesu” (t.a.pl. 21, 299 vv.). Zie nog bened. blz. 51 vv.

³⁾ Zie A. MEYER, „Die Auferstehung Christi” 1905.

verhoogd in den hemel" lijkt mij ouder dan die „Hij is opgestaan". Op nadere formuleering hebben heel waarschijnlijk overleveringen van een gestorven en herrezen god of heilbrenger belangrijken invloed uitgeoefend. (cf. Hosea 6 : 2, Mt. 12 : 40, Mk. 8 : 31 par.). ¹⁾

Zoodra de overtuiging zich gevestigd had: Hij is de Christus, Hij leeft, Hij „komt" (terug), kon het niet anders of uit de overgeleverde messias- en heilbrenger-speculaties en -mythen werden talrijke assimileerbare motieven op hem overgedragen. Paulus onderstelt al eene oud-apostolische, zij 't ook zeer fragmentarische christologie (cf. Rom. 1 : 3 v.); hij heeft op grond van een rijker schat van Messias-motieven, van grootere bedrevenheid in het opspeuren van messiaansche bewijsplaatsen in het Oude Testament — en last not least — gedreven door een zeer persoonlijke mystieke beleving, waarvan hij de interpretatie gaf, dat hij omgang had met den pneumatischen Christus, deze apostolische Christologie in nieuwe, in hogere, in mystieke banen geleid. Dat hij den mensch Jezus niet gezien had, vergemakkelijkte hem zijne taak. ²⁾ Johannes is op dezen weg voortgegaan en heeft heel anders dan Paulus ook de verschijning van Christus op aarde in het licht van den Logos, van de Wijsheid en van den oud-oosterschen Heilbrenger geplaatst. Het verband tusschen den historischen mensch en den goddelijken Christus is bij Paulus zeer los; maar het bestaat. Wat beide figuren verbindt, is de menschelijke geboorte en het sterven, de overgave aan de goddelijke leiding en de Christuswaardigheid, tenslotte de door het aardsche werk verdiende verhooging. In de johanneïsche theologie komt hier nog bij de vervulling eener zending met woord en daad op aarde.

b. Verdediging en verduidelijking.

Discussie met Prof. dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

In het voorafgaande heb ik het betoog mijner eerste editie in hoofdzaak laten herdrukken. Prof. v. D. BERGH v. EYSINGA

¹⁾ Volgens B. W. BACON, „Raised the third day" (Expositor 8, 26 (1923), 426-441), zou op de dateering van de opstanding op den derden dag het voorschrift van invloed geweest zijn dat op 16 nisan de eerstelingsgaven van het veld aangeboden moesten worden, (vgl. Lev. 23: 4 vv., I Kor. 15 : 20); deze hypothese lijkt mij niet zeer waarschijnlijk.

²⁾ Nadat vroeger J. WEISS met ijver voor de stelling opgekomen was, dat Paulus in Jeruzalem een ontmoeting met Jezus gehad had („Paulus u. Jesus" 1910; „Urchristentum" 1914, p. 137), heeft nu ook P. FEINE, „Die Religion des Neuen Testamentes" 1921 p. 214v. haar verdedigd. Geen van beide geeft werkelijk overtuigende argumenten. Direct fantastisch is de uitbeelding der hypothese bij A. M. POPE (Expos. 1924 I 286-296), die Paulus met den rijke jongeling identificeert e.a.m.

oppert hiertegen het groote bezwaar: dat ik uitga van eene petitio principii, m. n., dat er een historische Jezus geweest moet zijn, dat ik vergeet, dat deze historische Jezus het product blijkt te wezen van de fantasie der Aufklärung (Nieuw Theol. tijdschr. 1924, p. 393), en dat ik de Aftrekmethode bezig en wel (gelijk mijn criticus schijnt te meenen) zonder dat ik het weet (p. 394). Deze bezwaren berusten op de boven (blz. 19) door mij aangehaalde stelling, die hij dus ten volle handhaaft. In waarheid is hij het, die van een petitio principii uitgaat — tenzij petitio principii staat contra „petitio principii”: hij moet eerst het bewijs leveren, dat wij werkelijk in de evangeliën op *zuiver* mythischen bodem staan (wat hij totnutoe hiervoor aangevoerd heeft, heeft niet het karakter van een „bewijs”), terwijl mijne vermeende petitio principii op goede gronden berust, die uit de historie gehaald zijn. Ik zie mij genoodzaakt, om die grondbeginselen mijner methode en mijner geschiedbeschouwing nog even duidelijker en uitvoeriger uiteen te zetten.

1) *De Messias-idee en de historiciteit van Jezus.*

In de *eerste plaats* beroep ik mij nog eens op de boven (blz. 32) al voorgedragen stelling, dat het oudste christendom oorspronkelijk een *Messias-beweging* is en dat de boodschap, dat de Messias (Christus) gekomen is, op een gegeven historisch menschenleven gegrondvest moet zijn, omdat anders noch hare concrete uitbeelding noch een zoo intensieve propaganda in woord en geschrift mogelijk was geweest.

De zin en de juistheid dezer stelling laat zich nog op de volgende wijze verduidelijken.

Zooals bekend, trad er 100 jaren na de kruisiging van Jezus weer een Jood met de pretentie op, de Messias te wezen, BARKOCHBA. ¹⁾ Ook tegenover hem waren de Joden verdeeld. Door een van de beroemdste rabbijnen van zijn tijd, rabbi AKIBA, werd hij erkend: „Ziedaar, de Koning Messias!” Maar een andere rabbijn voegde hem toe „Akiba! Er zal nog gras op uw aangezicht groeien, voordat de zoon Davids komen zal!” De Joden wachten op den messias. Het wachten gaat alleen dan over in gelooven, als een mensch van vleesch en bloed met de aanspraak optreedt de messias te zijn of dit geloof bij zijne volgelingen opwekt. Dan wordt onderzocht, of hij de kenteekenen des messias draagt of gedragen heeft al of niet. De Jood die die kenteekenen niet erkennen kan, verklaart den pretendent

¹⁾ Zie over hem H. OORT, „De laatste eeuwen van Israels volksbestaan”, 2. ed. II p. 399 v.

en zijne volgelingen voor bedriegers en bedrogenen en blijft op den messias wachten (Mt. 11 : 2!). Hiermede is de historische basis aangeduidt, waarop het christendom ontstaan moet zijn. De verkondiging van Jezus den Messias en de discussie over hem berust op de historische vooronderstelling, dat Jezus een geschiedkundig persoon was; de strijdkwestie was alleen deze, of hij de messias was al of niet.

Ik moet hier nog even op die *Henochplaats* terugkomen (vgl. boven blz. 32v.). Prof. v. D. B. v. EYSINGA acht het gewicht, dat deze parallel voor zijne zienswijze heeft, voor als na onverminderd. Tegenover mijn eerste argument stelt hij, dat de vraag, of de schrijver van Henoch 71 in Henoch eene historische persoon gezien heeft, hier niet aan de orde is! Maar dat is eene dwaling. Deze vraag is ook van groot belang. Immers mijn argumentatie is deze, dat niemand de stelling: „de Messias is Jezus” kon aannemen, die niet ook persoonlijk er van overtuigd was, dat Jezus een reële persoon der geschiedenis geweest was. Deze argumentatie vindt in Henoch 71 terdege hare bevestiging.

Alleen in zoover heeft v. Eys. gelijk, als nog een andere vraag te stellen is: Henoch was in waarheid een mythische figuur en de schrijver van Henoch 71 heeft zich in deze vergist, — kunnen dan niet ook de verkondigers van het Jezusgeloof op de zelfde wijze zich vergist hebben? Blijft het dus niet, om met v. Eys. te spreken, een meten met twee maten, als ik deze conseqwentie niet trek? v. Eys. ziet hier echter weer eens over het hoofd, dat de gevallen zeer verschillend zijn. De Henochmythe speelt in een grijs, de Christus-mythe in het jongste verleden! Toen Henoch 71 geschreven werd, had de historiseering der Henoch-mythe al eeuwen geleden plaats gehad — het wonder der „historiseering” van de Jezusmythe zou binnen het tijdperk eener generatie geschied moeten zijn! De identificatie van Henoch met den Menschenzoon is alleen in een boek ondernomen, er werd geen openbare propaganda voor die stelling gemaakt. De Jezus-verkondiging daartegenover werd in het openbaar verdedigd, hetgeen een vaste overtuiging vooronderstelt van de realiteit van den persoon, die men verkondigde. Hier vervalt de „analogie” ten eenen male. Het komt er nog bij, dat prof. v. Eys. ten onrechte den „menschenzoon” vereenzelvigt met den „messias”. Die twee figuren hebben elk een aparte oorsprong en elk een aparte beteekenis ¹⁾ (al werden zij later in christelijke en joodsche geschriften geïdentificeerd). Nooit had iemand kunnen zeggen: Henoch is de *messias*! Ook

¹⁾ Zie b.v. F. JACKSON en K. LAKE, „Beginnings of Christianity”, I 368vv.

om deze reden *moeten* Henoch de menschenzoon en Jezus de messias-menschenzoon met twee maten gemeten worden.

Zoodoende hebben we alle recht, om ons critisch evangelie-onderzoek te baseeren op de vooronderstelling, dat het Christendom, omdat het in zijn oorspronkelijk wezen eene Messias-beweging is, de historische realiteit van den (vermeende) Messias verlangt. Deze vooronderstelling is geen „*petitio principii*”, maar zij berust op de gegevens van de bronnen en op het werkelijkheidsbesef van het joodsche volk.

2. *Het probleem der historiseering.*

Hiermee is alreeds een historische basis voor onze evangeliën-critiek gevonden: de evangelische traditie heeft op zijn minst een historische kern, de historische realiteit van den tot messias verklaarde mensch Jezus; zij is *gemythificeerde historie*. Dat immers is de groote vraag, die tusschen radicalen en niet-radicalen verhandeld wordt: langs welken weg de *historiseering* van de messias- en heilbrenger-verwachting tot stand gekomen is. Ons antwoord hebben wij zoo juist gegeven en toegelicht. Het onbevredigende van de radicale antwoorden op de gestelde vraag is het *tweede* argument, dat tegen de radicale hypothese ingebracht kan worden.

Volgens de radicalen immers is de oorsprong van het christendom in een joodsche gnosis te zoeken; de eerste Christus-vereerders bepaalden zich tot algemeene, historisch nog niet precies vastgelegde bespiegelingen omtrent de verschijning van den heilbrenger. Eerst in eene tweede phase dezer beweging werd de belangstelling in de nadere concrete omstandigheden van die historische verschijning wakker, en werd er aan voldaan, door de geschiedenis van den heilbrenger nauwkeuriger en aanschouwelijker te fixeeren. Deze voorstelling van den gang van zaken lijkt mij, psychologisch en historisch bezien, volstrekt onmogelijk. Ook een historicus zou haar misschien in overweging kunnen nemen, als voor de ontwikkeling van het proces der historiseering eene tijdsruimte van op zijn minst twee of drie eeuwen beschikbaar was. Maar hier moet de *historiseering* binnen een, twee generaties plaats hebben gehad. Ook prof. v. Eys. doet de zeer belangrijke concessie (p. 394), dat de schrijvers onzer canonieke evangeliën Jezus' historiciteit niet hebben ontkend. Dan staan wij voor het onoplosbare raadsel, dat binnen een, twee generaties het fictief karakter van de mythe vergeten werd of beter dat de (secundaire) fictie, waardoor de Christusmythe uit een onbepaald verleden in een zeer bepaald verleden verplaatst werd, zoo dadelijk insloeg en geloovigen vond. Deze voorstelling van de evolutie mist alle waar-

schijnlijkheid en mist in het bijzonder alle analogie: in alle parallellen die men aanhaalt, ontbreekt het beslissende kenmerk, de fictieve plaatsing in het jongste verleden. ¹⁾

Dat een zoo bekwame geleerde als prof. v. d. BERGH v. EYS. het onmogelijke van zijne „geschied”-beschouwing niet inziет, zit gedeeltelijk hierin, dat het zijns inziens een anachronisme zou zijn, onze hedendaagsche wetenschappelijke kategorie van historiciteit aan dien tijd te willen opdringen (p. 394), gelijk ook uit zijne bespreking van H. RASCHKE's jongste werk „Die Werkstatt des Markusevangelisten” (1924) zou blijken (N. Th. T. 1924, p. 394 en 405 v.v.). ²⁾ Zeker heeft RASCHKE gelijk, wanneer hij er opmerkzaam maakt, dat de grenzen tusschen God en mensch in de antieke wereld veelal vervloeien en dat het antieke werkelijkheidsbesef in veel opzichten verschilt van het moderne. Maar dit feit bewijst niets voor de radicale Christusmythe. Ten eerste geldt dit vervloeien der grenzen niet voor het jodendom, waaruit het christendom is voortgekomen, en ook niet zonder meer voor de evangelisten en de andere schrijvers van het Nieuwe Testament. Ten tweede biedt ook het buiten de joodsche sfeer geldige werkelijkheidsbesef der antieke wereld geen basis voor de uitbeelding van een Christusmythe zonder historische grondslag. Immers, de antieke literatuur kent alleen (1) mythen van heroënlevens in een grijs verleden en (2) gemythificeerde „historie” van historische personen, die als goddelijk beschouwd of na hun dood vergoddelijkt werden, het laatste een zeer gewoon verschijnsel in het syncretistisch tijdperk, het geval ook van Jezus Christus. ³⁾

Een derde type, „de roman van een menschgod” of de samenstelling van een zuiver mythisch verhaal van een God, die als mensch in een bepaalde streek en in een kort geleden tijdperk zou rondgewandeld hebben, heeft *geen* analogie en kan ook niet uit het antieke werkelijkheidsbewustzijn afgeleid worden, aller-

¹⁾ Men zie ook de in veel opzicht treffende argumentatie van J. DE ZWAAN, De „mythische” verklaring van Jezus' centrale positie in het oudste christendom: eene ongegronde en ontoereikende hypothese (Vragen van den Dag, Dec. 1920 en Jan. 1921); het betoog van den Groningschen hoogleeraar vult het mijne op meer dan een punt op gelukkige wijze aan.

²⁾ Zie de voortreffelijke critieken op dit hyper-fantastisch werk van AD. JUELICHER in Deutsche Lit. Zeit. 1924, No. 11 en van M. DIBELIUS in Theol. Lit. Zeit. 1924, No. 18. Ook het eenig belangwekkende in dat boek, de hypothese, dat het evangelie van Marcion dat van Marcus geweest zou zijn, berust op gedeeltelijk onjuiste, en gedeeltelijk zeer onwaarschijnlijke interpretaties van de gegevens der Kerkvaders en is niet te handhaven.

³⁾ Zie het artikel „Deification” van E. R. BEVAN in Encycl. of Rel. a. Ethics IV 525 vv. Een goed voorbeeld van gemythificeerde historie zie W. DEONNA, La légende d' Octave-Auguste, Dieu Sauveur et Maître de monde (Reone d'histoire des Relig. 1921). De classieke plaats voor de analoge deïficatie van den mensch Jezus is Handel. 2 : 36!

minst als het gaat om een goddelijk persoon, die als *Jood* geleefd heeft, en om een verhaal, dat door *Joden* verzonnen en rondgedragen werd. Stellig moeten wij bij ons historisch onderzoek met den bijzonderen aard van het antieke werkelijkheidsbesef rekening houden. Maar men wachte zich voor overdrijvingen en voor fantastische constructies. Het betoog, dat RASCHKE hieromtrent geeft en dat de heer v. Eys. op blz. 406-408 van zijne aankondiging tot mijne verbazing met instemming reproduceert, lijkt mij bijna in elke zinsnede aanvechtbaar.¹⁾

Misschien zou van radicale zijde nog hiertegen ingebracht kunnen worden, dat er een antieke analogie, die voor de radicale mythen-theorie pleit, toch bestaat: het *Euemerisme*, t.w. de door Euemeros (ca. 300 v Chr.) e.a. gegeven verklaring, dat de Goden oorspronkelijk historische mensen waren, die wegens hun bijzondere weldaden, de menschen bewezen, na hun heengaan als Goden vereerd werden²⁾. Immers bij een oppervlakkige vergelijking van de Euemeristische mythenverklaring met het Christusprobleem lijkt de analogie werkelijk treffend: de mythen ook daar het primaire, de historiseering het secundaire proces; evenals Euemeros de mythen historiseerde en de Goden ten onrechte in menschen veranderde, die later vergoddelijkt werden, zoo werd ook in het Christendom de Christus-mythe in een later stadium der ontwikkeling gehistoriseerd en Christus ten onrechte als een historische mensch beschouwd.

Maar in waarheid loopt de parallel van het Euemerisme heel anders. De historiseering of vermenschelijking van de mythe, die Euemeros ondernam, is van heel anderen aard, dan die historiseering, die de Evangelieën volgens de meening der radicalen vooronderstellen. *Ten eerste* is de tendens in beide een andere; bij Euemeros eene zuiver rationalistische, wetenschappelijke, anti-religieuze (het Euemerisme is een product van het sophisme), in het christendom eene religieus-cultische: met name zou er de wensch achter zitten, aan de practische behoeften der vereerders van Jezus te voldoen en de figuur van hun cultusleeraar aanschouwelijker te maken. *Ten tweede* komt hier weer het groote verschil te pas, dat Euemeros eene geschiedenis fingeert, die — overeenkomstig de hooge ouderdom van den

¹⁾ Onjuist is m.i. al de eerste daar aangehaalde these: „wat wij wonder noemen, kent de antieke niet, omdat zij de tegenstelling, de natuurwet, niet kent.” Stellig kent de antieke mensch en de natuurwet, in ieder geval, het gewone, automatische gebeuren in de natuur en het wonder (het paradoxon Luc. 5:26), hetgeen de aanwezigheid van een boven-natuurlijke macht bewijst.

²⁾ Zie het artikel Euemeros van JAKOBY in Pauly-Wissowas Realencyclopädie VI 952 vv., en dat van J. GEFFCKEN in Encycl. of Relig. a. Ethics V 572 vv., voorts P. WENDLAND, D. hellenist-röm. Kultur 1917 p. 67vv.; 1912, 115vv.

mythus — in de Oertijd plaats zou gehad hebben, terwijl de evangelisten hun mythe in het jongste verleden verplaatst hebben. *Ten derde* heeft de Euemeristische mythenverklaring als basis eenerzijds de oostersche idee van het goddelijk karakter van den koning, met name in Egypte alom verbreidt, anderzijds de cultische vereering, die aan Alexander en zijne diadochen toebedeeld werd; zij baseert dus juist op het principe van de Jezus-theologie: de vergoddelijking van historische mensen, de mythificeering van een gegeven historie!

Nog grooter schijnt bij oppervlakkig toezien de verwantschap tusschen het Euemerisme en de moderne niet-radicalen evangeliën-critiek zelf. De rationalist Euemeros, zou men op radicaal standpunt kunnen zeggen, past op de antieke godenmythen de zelfde averechtsche methode toe als de christelijke rationalisten op de Christusmythe: wat oorspronkelijk zuiver mythe was, wordt door de rationalisten voor gemythificeerde historie verklaard. Maar ook hier liggen de gevallen heel verschillend. Ten eerste had Euemeros zuivere mythen voor zich, die eerst hij ging historiseeren en vermenschelijken, terwijl de vermenging van mythe en historie in de evangeliën al gegeven is (inclusief een zeer bepaalde tijdsfixeering). Analogiën op de evangeliën zijn in deze niet zoo zeer mythologische verhalen van Goden, als wel legendaire biographieën van historische personen. Ten tweede kan zich onze evangeliën-critiek juist op die feiten beroepen, waardoor ook Euemeros' theorie geïnspireerd is, de gevallen van mythificeering van groote mensen. De Euemeristische methode, door Euemeros ten onrechte op de mythen van Zeus enz. toegepast, is voor de evangeliën-critiek *mutatis mutandis* wel te gebruiken. 'Euemeros' is geen argument, dat de radicalen voor zich kunnen opeischen.

3. *De literaire vorm der evangelische overlevering.*

De evangeliën bevatten dus historie, omgezet in legendarischen vorm. Hoe is dan dat samenvloeien van historie en mythe te begrijpen en hoe kan de critiek historische en legendaire stoffen van elkander onderscheiden, hoe slaagt zij er in, het onhistorische „af-te-trekken”? Om deze vragen te beantwoorden, beroep ik mij — en dit is het *derde* argument van mijn betoog — op den *literairen vorm* en de compositie van onze (synoptische) evangeliën. Deze boeken toch berusten op het pericopenstelsel. Zij vormen een mozaiek van verhalen en van woorden, die oorspronkelijk afzonderlijk omlieden, dan in kleinere of grootere losse groepen samengevoegd en tenslotte in een evangelieboek vereenigd werden, dat daden en woorden van Jezus den Christus, bevatte. De evangelisten zijn in hoofdzaak verzamelaars, niet

scheppers of auteurs van deze pericopen en logia; zij hebben de pericopen en logia alleen maar samengevoegd en gegroepeerd, geredigeerd en soms ook gestyleerd. Het eerste stadium, dat van de mondelinge overlevering, is dus: de op zich zelf staande pericop, de „Einzelanecdote”, het op zich zelf staande verhaal, en het „Einzelfwoord”, d.i. het op zich zelf staande apophthegma. Heel vroeg zullen in dezen tijd van ongecontroleerde verheerlijking van den meester naast de historische ook legendaire stoffen in omloop gekomen zijn. Groote historische personen immers doen spoedig een krans van legenden rond hun figuur ontstaan, en spoedig wordt de schat van echte woorden vermeerderd met uitspraken van vreemden oorsprong, die op hem overgedragen worden — de regel „die heeft hem wordt gegeven” geldt ook hier — of met getuigenissen, die anderen over hem gedaan hebben (vgl. Mt. 11 : 27, de meeste Johanneïsche Christuswoorden). De onderscheiding van echte en onechte woorden, van historische en apocriefe verhalen was voor de gemeente en met name voor de evangelisten in de meeste gevallen onmogelijk. Historische en onhistorische gegevens, reeds in de mondelinge traditie samengegroeid, bleven ook bij de teboekstelling ongescheiden. Ziedaar de resultaten van het moderne evangelie-onderzoek, door mannen als H. GUNKEL, W. BOUSSET, R. BULTMANN, P. WENDLAND, K. L. SCHMIDT e.a. gedaan en door mij in hoofdzaak telkens weer bevestigd bevonden.¹⁾

Op de boven (1) bewezen stelling van de historiciteit van Jezus en op het nu gewonnen inzicht in het literaire wezen van de synoptische evangeliën berust nu ook de *aftrekmethode* of de critische methode, die, in zoover ons dat nog mogelijk is, het historische van het legendaire, het echte van het onechte tracht te scheiden. De beginselen dezer critiek zijn de algemeen geldige beginselen van onze moderne historische critiek, toegepast op het bijzonder object, eene populaire religieuze overlevering betreffende den persoon van een profeet en stichter eener religieuze gemeente, die straks ook van hem het object van haar cultus zou maken. Men kan tegen vele details een meer of minder sceptische houding aannemen, voor de *radicale* scepsis is geen grond aanwezig. Wanneer b.v. prof. v. Eys. opmerkt: de bijzonderheden uit (de) levensgeschiedenis (van den halfgod), die het karakter der wonderbaarlijkheid missen, zijn historisch niet betrouwbaarder dan de wonderen (p. 395), zoo oppert hij een bezwaar dat door het boven gegeven betoog ondervangen wordt. Wij zijn gerechtigd de evangeliën te aanvaarden als boeken, die historie en legende bevatten; historie zullen we hier gelijk overal allereerst in de wonderlooze, legende in de met

¹⁾ Zie mijn bericht in Nieuw theol. tijdschr. 1924 blz. 368 vv.

wonder behepte verhalen vermoeden. Natuurlijk kunnen ook zulke anecdoten, die geen wonderbaar karakter dragen, verzonden zijn. Maar meer als een „kunnen” is niet te staven. Omgekeerd kunnen echter ook zulke berichten, die op ons of b.v. den heer v. d. BERGH VAN EYSINGA den indruk van legende maken, geschiedkundig zijn of een geschiedkundigen kern bevatten. Alle exclusieve uitspraken in deze zijn machtspreuken, die de zuiverheid van het wetenschappelijk onderzoek vertroebelen. Ik handhaaf mijne stelling van pag. 31 ten volle. Het daar ter plaatse verlangde contra-bewijs is tot nu toe nog niet geleverd.

Wanneer anderzijds BULTMANN, overigens een fel bestrijder der radicale hypothese, het grootste gedeelte van de evangelische verhalen, met name ook van de wonderlooze strijd- en schoolgesprekken onder de „ideale scènes” rangschikt, dan overschat ook hij m.i. de kracht van de stijlkritische methode om over den inhoud en het historisch gehalte van het verhaal een beslissende uitspraak te doen, evenzeer overschat hij de kracht van de scheppende fantasie der „gemeente”. Hoe willekeurig en ongegrond zijne argumentatie veelal is, heeft onlangs E. FASCHER in zijn scherpzinnig boek „Die formgeschichtliche Methode” ¹⁾ aangetoond. Maar, ook BULTMANN’s boek bevestigt onze stelling, dat het onwetenschappelijk is, het evangelisch onderzoek van meet af aan aan de petitio principii vast te binden, dat de heele inhoud niet-historisch zou zijn, dat veeleer zonder nauwkeurig onderzoek van elk overleveringstype (zie boven p. 43v.) en van elke afzonderlijke pericope een oordeelvelling over het geheel niet toelaatbaar is.

Laat ik nog even aanduiden, hoe dit onderzoek methodisch aangepakt moet worden.

In drie groepen laat zich de synoptische overlevering indeelen: 1) logia, 2) korte gesprekken (apophthegmata met historische omlijsting), 3) verhalen, en wel *a.* religieuze gesprekken van grotere omvang, *b.* acties van profetischen of messiaanschen aard, *c.* genezingen, *d.* epiphanie-verhalen. ²⁾ De gegevens komen dus overeen met wat wij in een antieke gemythificeerde historie, in een traditie, rond een historische persoon gevormd, die als messias gemythificeerd werd, verwachten. Verbazing wekt, dat het mythisch-legendaire element niet sterker domineert. Zelfs als wij met de radicalen en getrouw aan den geest der Aufklärung ook *alle* genezingsverhalen onder de mythen wilden rangschikken, zou toch een heel groot aantal peri-

¹⁾ Beiheft 2 zur Zeitschr. f. neut. Wiss. Giessen 1924.

²⁾ Zie de bijzonderheden bij BULTMANN „Die Geschichte der synopt. Tradition” 1921. Mijne groepeerings der typen wijkt in menig opzicht van die van BULTMANN af.

copen overblijven, die niet zonder meer als zuivere legenden beschouwd kunnen worden. ¹⁾ Maar ik zie, gelijk al boven blz. 31 gezegd is, geen redelijk argument, tenzij men nog heelemaal in den geest der Aufklärung verdronken is, om de overlevering van Jezus den geneesmeester geheel en al naar het rijk van den mythus te verwijzen. Zeer zeker is de wonder verrichtende geneesheer ook een mythisch type (Osiris, Asklepios), maar stellig evenzeer een historische categorie (de wonderdoende profeet, of rabbi, of scheik). Dat de mythificeerende tendens genezingsverhalen vrij verdicht, of door weglating van belangrijke geschiedkundige factoren en door toevoeging van legendaire motieven de historische berichten soms tot legenden vervormt, dat zij soms met of zonder bepaalde voorbeelden zuiver legendaire verhalen vrij verzonnen heeft, is toe te geven. Maar een „Grundstock” van historische overleveringen is ook in dit genre te vooronderstellen. De nauwkeurige afbakening van hetgeen historisch en hetgeen legendaair is, is in vele gevallen natuurlijk niet meer mogelijk.

Wij krijgen dus het resultaat, dat de evangelische overlevering in verschillende groepen te verdeelen is: echte woorden, historische beschouwingen, gemythificeerde traditie en zuiver legendaire overlevering. Van sommige overleveringsstukken is het moeilijk precies te zeggen, in welke groep zij thuishooren, van sommigen is het heel duidelijk. Onder die overleveringsstukken, waaraan men met bijzonder groote waarschijnlijkheid historisch karakter mag toekennen, zijn bovenal een aantal „zuilen” van SCHMIEDEL te rekenen, die boven (blz. 22vv.) door mij aangehaald zijn.

De hoofdzak is: onze geschiedkundige vooronderstelling en de feitelijke inhoud onzer evangeliën zijn met elkaar in overeenstemming. De historie verlangt als basis de geschiedkundige realiteit van een persoon, die door zijn optreden de aanleiding gaf, in hem den messias te zien. De overlevering vertoont een massa woorden en verhalen, die voor een zeer groot deel het karakter van historische (soms wat opgesmukte) herinnering, gedeeltelijk dat van gemythificeerde herinnering of van zuivere legende dragen. Een *noodzaak*, de heele stof uit de mythe af te leiden, bestaat *niet*. Wel bestaat er de *noodzaak* om een historische kern aan te nemen, rond dien de legende zich gekristalliseerd heeft — hoe groot men ook het aantal legendaire of in legenden veranderde verhalen moge stellen.

Aan het verlangen der radicalen, dat eerst goede gronden voor de overtuiging aangetoond worden, dat wij in de Evangeliën

¹⁾ Voornamelijk de groepen 1, 2, 3a en 3b; mythisch-legendaire stof vermoedt men vooreerst alleen in de groepen (3b) 3c en 3d.

inderdaad op historischen bodem staan en dus met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid of ongeloofwaardigheid in geschiedkundigen zin sprake kan zijn (zie blz. 19), is dus hiermede voldaan.

§ 5. *Critiek op de theorien van A. DREWS.*

Nu we ons standpunt tegenover de radicale hypothese duidelijk bepaald en de „goede gronden” hebben aangetoond, waarop het berust, kunnen we ten slotte nog een critisch woord laten volgen over de methode en de resultaten, die men vindt in de nieuwste boeken van prof. A. DREWS. ¹⁾ Ook DREWS leidt het Christendom af uit de joodsche gnosis, die ontstaan zou zijn uit de verbinding van de apokalyptiek (d. i. verwachting van een wereldcatastrophe en van de komst van den messias!) met het geloof in den stervende en herrijzende god-heiland der heidensche mysteriën, wiens Urbild gezien werd in de figuur van den knecht Gods in Jes. 53 (Entsteh. p. 162). De oudste documenten van de christianiseering dezer gnosis zijn enkele van de paulinische brieven, en wel de brief aan de Romeinen en de brieven aan de Corinthiërs, ten minste de van een latere helleniseerende en historiseerende bewerking gezuiverde Grundschriften, die aan deze brieven ten grondslag liggen. ²⁾ Deze Grundschriften kennen echter nog geen historische Jezus; Jezus speelt bij Paulus slechts de rol van het religieuze verlossingsprincipe! (Entsteh. p. 162 v.v.).

Eerst de synoptische evangeliën leiden de phase van de historiseering van den mythus in. De voorspellingen van het Oude Testament en de astrologie hebben hiertoe het materiaal geleverd en de styleering en rangschikking er van bezorgd. Alle evangelische verhalen zijn òf uit het O. T. òf van de sterrenhemel af te leiden. Bij de rangschikking der stoffen zat het idee voor, den jaarlijkschen loop der zon door de 12 teekenen van den dierenriem af te beelden; 't minst geldt dat voor Mk., Matth. en Joh.

Dit *astrologische* stelsel, door DREWS naar het voorbeeld van DUPUYS ontworpen, beschouw ik voorloopig als zuiver fantasie. Zeker kunnen enkele evangelische mythen door de idee van de

¹⁾ Das Markusevangelien 1921; Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums 1923; Die Entstehung des Christentums 1924. — Deze uitweiding (§ 5) lijkt mij gerechtvaardigd door het feit, dat DREWS in April 1924 op de moderne vergadering te Amsterdam zijne astrologische hypothese kwam verkondigen (wat hij gaf, was in hoofdzaak een excerpt uit de eerste helft van zijn boek over Marcus).

²⁾ DREWS neemt hier de resultaten over van prof. VÖLTER's boek: Paulus und seine Briefe (1905).

Zon als goddelijke macht of door astrologische overleveringen beïnvloed zijn. Maar dat aan het geheele geschiedverhaal dit astrologisch schema ten grondslag zou liggen, acht ik *onbewezen* en op zich zelf *omwaarschijnlijk*. 1) Nergens maakt een evangelist ook maar eene aanduiding, dat het geschiedverhaal astrologisch te duiden en de vertaling is van den gang der zon door den dierenriem, en nergens vinden wij bij de kerkvaders eenige wetenschap dienaangaande, ook niet bij de gnostisch beïnvloede auteurs. Ook in de gnostische fragmenten, die ons bewaard zijn gebleven, blijkt geen spoor van kennis van dit stelsel. Maar er ontbreekt ook in de heele hellenistische en joodsche literatuur elke analogie: een legendenboek dat door de sterrekaart geïnspireerd is, zooals DREWS dat voor de evangeliën vooronderstelt, bestaat niet. Van dergelijke astrologische studies en van dergelijke toepassing der astrologie op de legende en literatuur is ons niets bekend, noch in het joodsche, noch in het hellenistische milieu. 2) Dat sommige, soms zelfs frappeerende overeenkomsten tusschen de evangelische verhalen en de sterrenkaarten voorkomen, is niet verwonderlijk. Evenals de evangeliën populaire concrete overleveringen bevatten, zoo berusten ook de astrologische sagen op zeer populaire traditie. Dat twee overleveringskringen, waar visschers, paren van personen, vrouwen, mannen, maagden, dieren, allerlei concrete voorwerpen en huiselijke gereedschappen voorkomen, soms punten van aanraking vertoonen, is niet verwonderlijk en nog geen bewijs van onderling verband. In waarheid valt veel meer op, hoe gering het aantal figuren en voorwerpen is, dat werkelijk èn op de sterrenkaart èn in de evangeliën voorkomt. De meeste toespelingen zijn zeer gezocht en men begrijpt niet, waarom de evangelist zijn astrologisch geheim zoo zeer tot het onherkenbare toe verhuld heeft. Waarom laat hij b.v. bij den doop geen zwaan verschijnen — dat sterrebeeld heet nu eenmaal niet duif. Waarom laat Marcus, wanneer hij zich telkens door sterrebeelden heeft laten inspireeren, den dooper geen kreeften eten? Op Tafel 1, die aan Mc. 1 : 1 vv. ten grondslag ligt, is toch de kreeft nog zichtbaar.

3) De astrologische verklaringen van DREWS maken doorlopend, ook als men rekening houdt met de zienswijze van de antieke astrologie, een zeer fantastischen indruk. De meeste astrologische combinaties die beslissend zijn voor de overdraging op de evangeliën, zijn niet uit de antieke bronnen gedocumenteerd, maar de *eigen uitvinding* van den modernen auteur. Men ziet duidelijk hoe DREWS bij het schrijven van zijne boeken te werk is gegaan. Hij heeft de sterrenkaarten naast de evangeliën gelegd en bij elk verhaal dat hij onderzocht en bij elk motief zich afgevraagd: hoe kan ik het met de sterrebeelden op mijne kaart en met de mythen, die er mee verband houden en

met de associaties, die de verschillende sterrebeelden *hadden kunnen* wekken, in ieder geval bij mij wakker roepen, combineren? Daar DREWS over zekere scherpzinnigheid en over groote fantasie beschikt, heeft hij dan ook vele analogiën kunnen „ontdekken”. Dat het veelal ondanks alle moeite niet wou gelukken, het verhaal op die kaart, waar het thuis hoort, onder te brengen, dat de volgorde veelal niet uitkomt, dat belangrijke verhalen en wezenlijke motieven in de verhalen in het schema niet te vangen zijn, al deze feiten zijn voor zijne methode heel ongunstig. De astrologische hypothese van DREWS is dus als middel om de historiseering van de Christusmythe en de samenstelling van onze evangeliën te verklaren, niet te gebruiken.

Eenigszins anders oordeel ik over het principe, dat het O. T. in de christelijke gemeente als een soort voor-christelijk evangelie gelezen werd en dat men, uitgaande van het postulaat, dat de oudtestam. voorspellingen en typen in de geschiedenis van Jezus hare vervulling moeten gevonden hebben, episoden in de evangelische verhalen uitvond. Deze methode heeft niet alleen heuristische beteekenis, maar leidt zeker ook tot aanwijsbare resultaten. Ik verschil echter van DREWS in twee essentiële punten.

Ten eerste is het genoemde postulaat niet bij machte geweest, ook de basis te scheppen, die aan zijne toepassing ten grondslag ligt: de concrete figuur, haar leven en optreden, den historischen mensch, in wiens leven de vervulling van de voorspellingen aangetoond wordt; zoolang zulk een persoon door de reële historie nog niet „gegeven” was, bleven de voorspellingen dan ook voorspellingen.

Ten tweede overschat DREWS ook de kracht der oudtest. voorbeelden om gansche verhalen te scheppen. ¹⁾ De waarschijnlijkheid dat een evangelisch verhaal door eene bepaalde voorspelling, zelfs door een reeks van plaatsen, heelemaal geïnspireerd zou zijn, is in de meeste gevallen gering. In het algemeen is aan de lectuur van het O. T. slechts de styleering, de opsmukking van een gegeven verhaal en de invoeging van episoden te danken, hetgeen m.i. zelfs van den intocht in Jeruzalem en het verraad van Judas geldt.

Zeër sceptisch sta ik voorts tegenover de critische methode, die VÖLTER en DREWS op de brieven van Paulus toepassen. In mijn uitvoerige commentaar op de 2 Korintherbrief (1924) meen

¹⁾ Zie ook de treffende opmerkingen van prof. DE GRAAF (tegen BRUINS) in Theol. tijdschr. 1909, 421 v. Voorts vgl. K. WEIDEL, Studien über den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte (Theol. Stud. u. Krit. 1910); K. FEIGEL, Der Einfluss des Weissagungsbeweises u. anderer Motive auf die Leidensgeschichte. 1910. Goguel „Jésus” 196 vv.

ik aangetoond te hebben, dat deze epistel wel is waar eene redactie heeft ondergaan, maar dat van omvangrijke interpolaties geen sprake kan zijn. Even sterk ben ik er van overtuigd, dat het paulinische evangelie, al zijn er ook enkele gnostische motieven in verwerkt, nochtans op historie (in den joodschen zin) gefundeerd is, en de verschijning, het sterven en opstaan van Christus als reële gebeurtenissen van het jongste verleden vooronderstelt. Dat de paulinische Christus zoo sterk in mythus, dogma en in mystiek beleven gehuld is, verklaart zich eenerzijds uit het voorpaulinische christendom, waar het proces van de omzetting in de mythe al met kracht ingeleid was, anderzijds uit de bijzondere scholing en het persoonlijk karakter van Paulus zelf: hij beschikte over een bijzonder rijke schat van mythische en van schriftgeleerde tradities en over een bijzonder krachtige visionaire en mystieke aanleg.

Dat de joodsche apocalyptiek, de voorchristelijke wijsheids-speculatie en misschien ook een voorchristelijke gnosis onder de antecedenten van het oudste christendom en zijne verschillende ontwikkelingsfasen te rekenen zijn, stem ik toe, ¹⁾ al lijkt mij die invloed niet zoo breed als de radicalen zich voorstellen en zie ik ook het verschil in structuur tusschen het evangelie en zijne antecedenten grooter dan zij doen. De „heterogonie”, die eene vergelijking telkens weer oplevert, is verbazend groot en bewijst, dat de verklaring die de radicalen hiervan geven, niet toereikt. Wanneer volgens DREWS het wezen des christendoms enkel en alleen hierin bestaat, dat het de in het na-exilische jodendom aanwezige en door elkaar borrelende religieuze ideeën in een enkel brandpunt vereenigt en de mankeerende heilszekerheid dezer ideeën, bovenal die van de persoonlijke onsterfelijkheid door zijn vermeend historisch Christusbeeld naar men meende, onomstootelijk vastgesteld heeft (Entsteh. p. 380) ²⁾, dan kan ik deze wezensbepaling tot op zekere hoogte aanvaarden, maar ik voeg er aan toe, dat het vooronderstelde „brandpunt” niet door fantasie of door schriftuitlegging geschapen kon worden, maar aan de naar zekerheid en vervulling snakkende menschen „gegeven” werd in de reële figuur van Jezus; dat dus het Christusbeeld niet maar vermeend historisch was, veeleer (gemythificeerde) historie is. De hypothese van de willekeurig gehistoriseerde Christusmythe is niet in staat, om de psychologische ontwikkeling van de Christusreligie, haar élan en al die zekerheid, die zij aan die menschen gaf, die haar aan-

¹⁾ Zie de discussie bij C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung* des N. T. 2. ed. 1924, p. 62 vv.

²⁾ Zie ook de oratie van prof. dr. v. d. BERGH v. EYSINGA, „Begin en Beginsel van het Christendom” 1924, p. 23.

hingen, voldoende te verklaren, en niet in staat, om ons begrijpelijk te maken, hoe uit al die voorchristelijke speculaties die machtige en rijke synthese van het nieuwtestamentisch Christusbeeld ontstaan kon. Eerst de historische verschijning van Jezus was de stimulans, die tot deze synthese van realiteit en bespiegeling de stoot gaf; zonder zijn concrete persoon zou de speculatie en de fantasie nooit eene zoo groote activiteit in het uitbeelden van de Christusfiguur ontplooid hebben.

Laat ik tenslotte nog de onhoudbaarheid van de radicale hypothese aan een dilemma toetsen, dat DREWS stelt (Entstehung p. 323 v.). Er zijn volgens hem maar twee mogelijkheden: of Jezus was geen zoo geweldige persoonlijkheid als het christelijk geloof hem voorstelt, of de overlevering van Jezus berust niet op een historische figuur. Daar het in het eerste geval onbegrijpelijk is, hoe hij dan het object van de evangelische legende en het centrum van een nieuw religieus leven kon worden, blijft slechts de tweede mogelijkheid over. Dit dilemma is foutief gesteld. De oorsprong van de legende en van den cultus die zich rond om den persoon van Jezus vormde, is alreeds voldoende af te leiden uit den indruk, dien hij door zijne profetische verkondiging en zijne genezingsdaden in de kleine kringen zijner discipelen maakte. Daarvoor dat zijn invloed niet grootere massa's bereikte, zorgden zijne tegenstanders, de rabbijnen en farizeeërs. Zeker, een zòd geweldige persoonlijkheid als de gemeente hem zich later voorstelde, was Jezus niet, wel een man van gezag, die de menschen of terugstiet of aan zijne leiding onderwierp. Dit tertium wordt door alle radicalen weggedoeld; het is dé mogelijkheid, die in Jezus geschiedenis geworden is.

§ 6. *Het zelfbewustzijn van den historischen Jezus.*

Als derde historisch gegeven noemde ik boven (p. 35) de persoonlijkheid van den profetisch-apocalyptischen prediker en het bewustzijn in hem van een bepaalde „zending”. Met opzet heb ik mij ten opzichte van het zelfbewustzijn van Jezus ietwat terughoudend uitgelaten, omdat ik die resultaten, die voor mij vaststaan, wou afscheiden van uitkomsten, die mij nog onzeker lijken of misschien altijd onzeker zullen blijven, ik bedoel: (a) het probleem van het messiasbewustzijn van Jezus, (b) dat van de oorspronkelijke zin en de echtheid van de menschenzoonspreuken en (c) het probleem van het Godszoonschap van Jezus en de echtheid van de overlevering daaromtrent. Volgens prof. DE ZWAAN, die in deze eene veel meer positieve houding inneemt dan ik, zou de twijfel aangaande het Messiaansch besef van Jezus vaak op verouderde critiek van de Menschenzoon-plaatsen in Henoch en daarmee samenhangende oordeelvellingen in de

evangelische traditie berusten, en zou onjuiste interpretatie ook vaak meegewerkt hebben bij het verdacht achten van de plaatsen, waar Jezus in het Arameesch zich *bar-elaha* zou hebben genoemd (Bergopw. Nr. 46 p. 7a). Al weet ik niet wat DE ZWAAN in beide uitspraken precies bedoelt, toch geven zij mij aanleiding om mijn gevoelens in deze nog even duidelijker te maken.

a) Om drieërlei redenen heeft men twijfel geopperd ten opzichte van het aan Jezus toegeschreven *Messias*-bewustzijn: 1) de joodsche *Messias*-idee zou eerst na-christelijk zijn, eerst na 70 of om 133 (Barkochba) ontstaan zijn; ¹⁾ 2) de synoptische overlevering omtrent een *messias*-besef in Jezus is zeer smal en weinig betrouwbaar; ²⁾ 3) de (joodsche) *messias* en Jezus van Nazareth hebben niets met elkaar gemeen: derhalve lijkt het onmogelijk, dat Jezus aanspraak op de *messias*-waardigheid gemaakt zou hebben. ³⁾

De eerste stelling is niet vol te houden. De 17^e psalm van Salomo, die voorchristelijk is, geeft een zeer nauwkeurige beschrijving van de functies van den *messias*-Davids-zoon, die komen moet. Ook uit andere joodsche documenten, uit de Talmud en zelfs uit Philo valt op te maken, dat de *messias*-verwachting alreeds in de eerste eeuw van onze tijdrekening in vele joodsche kringen leefde.

Het tweede bezwaar laat zich door de volgende overwegingen ondervangen ⁴⁾: 1) Wanneer Jezus als „Koning der Joden” veroordeeld en gekruisigd is geworden — en ik zie geen reden om deze traditie te wantrouwen — dan moet dit vonnis op een getuigenis van hem zelf gesteund hebben, des inhouds dat hij, in welken zin dan ook, zelf aanspraak maakte op de *messias*-titel; 2) op grond van overleveringen, die moeilijk als producten van het latere apostolische geloof opgevat kunnen worden, zooals de Petrusbelijdenis van Caesarea Philippi ⁵⁾ en de eisch der Zebedaiden (Mk. 10 : 35 vv. par.) is op te maken, dat de discipelen reeds tijdens hun aardsche omgang met Jezus in hem den *messias* gezien hebben; 3) het wordt buitengewoon moeilijk (al dan niet onmogelijk) den oorsprong van het apostolisch geloof in de opstanding en in de verheerlijking van hun

¹⁾ Zie b.v. J. A. BRUINS, „Hoe ontstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?” 1909; D. S. MARGOLIOUTH, „The Messiah” (Expositor Jan. 1921).

²⁾ Zie R. BULTMANN, „Die Frage nach dem Messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis” (Zeitschr. f. Neut. Wiss. 19, 165 vv.).

³⁾ Zie b.v. AD. MERX, „Die vier kanonischen Evangelien II” (1902-1911) passim.

⁴⁾ Ik preciseer hier nog even wat al boven blz. 35v. aangeduid is.

⁵⁾ Zie tegen BULTMANN's scepsis: W. MUNDLE, „Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewusstseins Jesu” (Zeitschr. f. neut. Wiss. 21, 1922, 299 vv.).

meester en Heer psychologisch te verklaren, als men niet vooronderstelt, dat het messiasgeloof, in welken vorm dan ook, reeds voor de catastrophie bij de discipelen aanwezig was, hetgeen dan door positieve aanduidingen van Jezus uitgelokt of bevestigd moet zijn geweest.

Het *derde* bezwaar is te ondervangen, als men inzielt, dat de revolutionair-politieke actie geenszins een integreerend bestanddeel uitmaakt van „den” joodschen messias (Barkochba dus niet „de” typus van den messias). Jezus kan heel goed zijne zending en zijn zelfbewustzijn naar het voorbeeld van den knecht Gods in Deutero-jesaja gevormd hebben: zijne „messiaansche” rol was dan die van den profeet en leeraar, die het volk op den weg des Heeren moet terugroepen, die de komst van het Rijk en de nabijheid van het Gericht aankondigt, die weet en leert, hoe men zich op de komende dingen moet voorbereiden en die tenslotte zijn leven offert, om de tot nog toe onboetvaardig geblevenen te redden. Ook openlijke acties en demonstraties van religieus-profetischen aard maken deel uit van zulk optreden; wat echter stellig ontbreekt, dat is de zuiver politieke, tegen de Romeinen gerichte actie: in dat opzicht is Jezus’ houding anti-zelotisch (Mt. 5 : 39, 22 : 21 par.) en onderscheidt hij zich wezenlijk van den Davidszoon in Ps. Sal. 17. De beste omschrijving van het zelfbewustzijn zou dus zijn: of de *messiaansche profeet*, de laatste profeet, de nieuwe Elias (Mal. 3 : 1, 4 : 4 v.), die de menschen op de catastrophie en op de komst van het heil komt voorbereiden of — misschien ook tegelijk — de *messias futurus* of *designatus*, de profeet, die zich er toe aangewezen weet, om in het komende rijk het ambt van Koning-messias te vervullen.

b) Wie ook de menschenzoon- en godszoonspreuken geheel of gedeeltelijk als echt beschouwt, zou deze interpretatie van het zelfbewustzijn nog op belangrijke punten kunnen aanvullen en verdiepen. Tegenover *déze* overleveringen sta ik echter sceptischer. We hebben drie groepen van *menschenzoonspreuken*: 1) woorden, die over de nederigheid en de volmacht van Jezus op aarde handelen, b.v. Mk. 2 : 10, 28 par., Mt. 8 : 20, 11 : 19), 2) spreuken, die het lijden en opstaan aankondigen, (Mk. 8 : 31 vv., 9 : 30 vv., 10 : 33 vv en parall.) en 3) eschatologische spreuken (b.v. Mk. 13 : 26, 14 : 62 par.). In de eerste groep is menschenzoon oorspronkelijk m.i. geen (messiaansche) titel, maar een gewone zelfaanduiding: een mensch zoo als ik, of ik (zonder meer) of ook: ik (krachtens mijne bijzondere bevoegdheid). De tweede groep zijn catechismus-spreuken, afkomstig uit de apostolische gemeente; de inhoud van het apostolisch kerugma van Jezus Christus; de titel is hier uit Daniel 7 genomen, maar op de figuur van den knecht van Jahwe (Jes. 53) overgedragen. In de derde groep wordt de profetie van den eschatologischen menschenzoon

van Daniel 7 onveranderd Jezus in den mond gelegd; of Jezus al zelf, hetzij ten overstaan van zijne vertrouwden, hetzij ten overstaan van den hoogenpriester tot deze overdraging van de Danielsche profetie op zijn persoon overgegaan kan zijn, durf ik noch te ontkennen, noch te bevestigen. ¹⁾

c) Ook ten opzichte van een *Godszoon*-bewustzijn van Jezus lijkt mij de beteekenis en echtheid van de (synoptische) getuigenissen erg problematisch. Bijzonder moeilijk is de oorspronkelijke tekst en de oorspronkelijke zin uittemaken van de Godstern, die zich bij den doop liet hooren, bijna hetzelfde geldt van de verwante stem in de pericoop van de verheerlijking. „Mijn zoon” kan zijn of „de Koning-messias”, of „mijn knecht, de messiaansche profeet”, of „de typus of een van die „vromen” die mij welbehagen” (vgl. Sap. Sal. 2 : 13 vv.). Ook de „zoon” in de parabel van de wijngaardeniers kan — echtheid voorondersteld — op de eerste of tweede wijze, die ik noemde, geïnterpreteerd worden. Of de spreuk Mt. 11 : 27 (niemand kent den vader dan de zoon enz.) een apostolisch getuigenis over Jezus al dan een echte uitspraak van Jezus is, moet ik in het midden laten. Mijn hoofdbezwaar tegen de echtheid is dit, dat Jezus anders nooit den indruk verwekt, als of hij een nieuw godsbesef leert, dat tot nu toe verborgen was gehouden, en als of zijn persoon een geheim zou besluiten, dat hij alleen aan zijne intimen wenscht te ontsluiten. ²⁾

Over de andere nog minder bewijskrachtige getuigenissen moet ik met het oog op de plaatsruimte, hier zwijgen ³⁾. De voorstelling van den Zoon, die meer of iets anders is dan de messias, die in een geheel eenige verhouding staat tegenover den Vader, lijkt mij „apostolische interpretatie” te wezen, al vooronderstel ik gaarne, dat er een interpretandum in Jezus reëel aanwezig was, met name zijn profetisch-messiaansch zelfbewustzijn, het geheim van zijn profetischen persoon.

¹⁾ De laatste verhandelingen over het probleem van den menschen-zoon zie BOUSSET *Kyrios Christos* ²p. 1 vv., KIRSOPP LAKE en F. JACKSON, *Beginnings of Christianity* I 362 vv., ED. MEYER, *Ursprung u. Anfänge des Christentums* II 335 vv., R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium* 1921, 117 vv., P. FEINE *Theologie des N. T.* 3. ed. p. 72 vv., 4. ed. 56 vv.; H. WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.* 3. ed. p. 208 vv., D. VÖLTER, *Die Menschensohnfrage neu untersucht* 1916, C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* 2. ed. 1924, 69 v.v., F. SCHULTHESS in *Zeitschr. f. neut. Wiss.* 1922, blz. 247 vv.

²⁾ Zie de laatste discussie over dit logion: ED. NORDEN, *Agnostos theos* 277 vv., J. WEISS in *Neutest. Studien* f. Heinrichi 1914, 120 vv. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, ² 52 vv., FEINE t.a.pl., 3. ed. 63 vv., WEINEL, t.a.pl., 202 vv., M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* 1919, 88 vv., F. W. GROSHEIDE, *Het heilig evangelie volgens Matthaeus* 1922, 143 v., C. CLEMEN, t.a.pl. 76 vv.

³⁾ Over Mk. 13 : 32 par. zie boven blz. 26.

HOOFDSTUK 3.

Het praktische vraagstuk:
Jezustheologie of Christustheologie?

§ 1. *Jezus-theologie.*

Wat beteekent nu déze teekening van den Jezus der historie voor het Christusprobleem, dat ons bezig houdt. De traditioneele critiek (van rechts en van links) op den „liberalen” Jezus geöfend, vervalt. Onze Jezus is geen rabbi zonder meer, die voor ons onbelangrijk is geworden, maar ook geen fantasieproduct van de moderne (intusschen al verouderde) liberale cultuur-theologie. Hij vereenigt in zijne verkondiging zeer zeker elementen, die ten nauwste verwant of ident zijn met de groote religieuze grondbeginselen van de oudmoderne, liberale theologie, en die geen wetenschappelijke methode uit het oorspronkelijke evangelie wegcijferen kan, met heel anderssoortige trekken, die een oudmoderne mogelijk té „historisch”, vreemd en niet aannemelijk toeschijnen, tendenzen, die tegen de cultuur ingaan, ideeën, die maar al te antiek, al te oostersch zijn, karaktertrekken zelfs, die ons eenigszins verlegen maken (Mk. 1 : 35 vv., 3 : 31 vv., Mt. 15 : 21 vv. en Mk. 11 : 12-14) ¹⁾. Terecht opperde prof. LINDEBOOM in het Arnhemsch debat het bezwaar, dat een Jezus, die ons „aannemelijk” toeschijnt, de verdenking wakker roept, dat hij aannemelijk „gemaakt” is. ²⁾

De hier geteekende Jezus mag dus niet met den Jezus van de oudmoderne theologie vereenzelvigd worden. Laat ik nog op het volgend verschilpunt de aandacht vestigen. Sommige oudmodernen lieten gaarne (ook) in Jezus den tastende, zoekende mensch zien, den Godzoeker. Hierin komt op bijzonder teekende wijze een merkwaardige overeenkomst met den vrijzinnig

¹⁾ Gelijk men ziet, zijn dat bovenal die motieven, die boven (blz. 22 vv.) als meer of minder bewijskrachtige „zuilen” van een echt historisch menschenleven behandeld werden en wier eigenaardigheid het is, dat zij zich verzetten tegen cultische vereering!

²⁾ Op deze passage, die zoo ook in de eerste uitgaaf stond, zij bijzonder opmerkzaam gemaakt de heer H. BAKELS, die (in het Alg. Weekbl. voor Vrijzinn.-Godsdienst. van 2 Aug. 1924) het aan ROESSINGH en mij verwijdt, dat wij onze beide oogen stokstijf gesloten hebben voor de minder sympathieke, om niet te zeggen afschuwelijke trekken, welke het Nieuwtestamentisch Christusbeeld toch ook vertoont. Ik had mij tot de synoptische Christus te bepalen; over de Christus van Johannes (Evangel. en Openb.) te spreken, lag buiten mijn bestek. Trouwens, als BAKELS den Johanneische Christus „eigengerechtig” vindt, dan zou dat m.i. een zeer eenzijdige beoordeeling van de grootsche johanneische conceptie zijn. Zeker „wreed” is de Messias van Apk. 19.

Christelijk geloovige tot uiting, die stellig op ongeoorloofde moderniseering berust. ¹⁾ De historische Jezus was zeker geen Godzoeker, in den modernen zin van het woord, veeleer een profetische natuur, iemand die het wist, een man van volmacht (exousia), die in zoover hij spreekt in naam van God, *tegenover* de menschen, *tegenover ons* staat.

De waarde nu van deze historische figuur voor de praktijk, ondanks hare „historische” trekken, lijkt mij nochtans bijzonder groot. Het zou voor de christelijke prediking stellig een groot verlies wezen, als wij dezen historischen Jezus zouden moeten schrappen. De van profetischen geest bezielde prediker van het komende rijk, de man der ontferming en de man, die zoo harts-tochtelijk toornen en strijden kan, de man die zich geheel en al toevertrouwt aan de leiding des Vaders en ook de zijnen leert, zich met geheel hun hart aan den Vader over te geven, de man die met macht, hem van boven gegeven, „daemonen” uitdrijft en evenzeer met gezag de „schriftgeleerden” weerlegt, de profeet die de groote catastrofe en daarna de komst van het Godsrijk ziet naderen en de menschen dwingt, tusschen God en hun aardsche begeerlijkheden te kiezen, die leert, dat de weg naar het leven leidt door den dood en die zelf, nadat hij de laatste menschelijke gevoelens heeft overwonnen, als een held den weg des martelaars opgaat — wie durft zeggen, dat zulk een karakterbeeld niet in staat was om ook ons geslacht, jongen en ouden, te boeien, wakker te schudden, te beschamen, te verdoemoedigen, te verpletteren, te verheffen en te verlossen? ²⁾

Ook deze Jezus kan voor ons nog „levend” gemaakt worden en kan nog „tot ons spreken”. Het belangrijke lijkt mij te zijn, dat we hier een ethisch-religieuze leer vinden, die verankerd is in een bepaald zedingsbewustzijn en die hare illustratie vindt in het leven, in de daden, in de geschiedenis van den leeraar: de historie van Jezus is de geschiedenis van een held, een profeet, een „getuige”, een martelaar.

Zeër zeker hangt de geldigheid en waarde van de evangelische verkondiging niet heelemaal af van de erkenning der historiciteit van Jezus. De zaligprijzingen b.v. zullen classieke uitspraken over het wezen der religie blijven, ook al zouden wij ze niet meer aan een reëelen Jezus toeschrijven. Wij aanvaarden de eischen en beloften van het evangelie, omdat (en wanneer) wij intuïtief

¹⁾ Zie KUIPERS in N. Th. T. 1922, 126 v.

²⁾ Zie de voortreffelijke (in sommige opzichten wat eenzijdige) karakter-schets van K. WEIDEL, „Jesu Persönlichkeit”, Halle 1913; 1921; verder H. Behrns, „Persoonlijk getuigenis van een leek betr. het geloof in Jezus” (Hervorming 1923, No. 25).

begrijpen, dat zij uitvloeiselen zijn van ons *godsbesef* en zouden ze ook dan niet kunnen loslaten, als we tot de onhistoriciteit van Jezus moesten besluiten. Van daar dat wij de heele kwestie van het al of niet bestaan van Jezus onbevooroordeeld kunnen onderzoeken, misschien de eenige groep zijn, die in deze kwestie door vooroordeelen, wenschen en behoeften weinig of niet belemmerd worden. ¹⁾ Immers, in het centrum van ons christelijk geloof staat niet de mensch Jezus, maar de levende God en het grootsche ideaal van het komende rijk van God. Ons Evangeliebesef is niet Jezus-(dus anthropo-)centrisch, maar theocentrisch. ²⁾ Die wil, kan hier ook van onze uit het evangelie gehaalde religieuze *principes* of *ideeën* of *idealen* of *realiteiten* spreken, die in het diepste wezen van den menschelijken geest, al dan in de diepte van dat wat niet menschelijk is, wortelen en zodoende van de historie en van alle resultaten van geschiedkundig onderzoek volkomen onafhankelijk zijn. ³⁾

En toch maakt het een verschil, of wij de woorden van het evangelie al of niet losmaken van de persoonlijkheid van hem, aan wie ze worden toegeschreven. Zij verkrijgen een heel ander relief, als wij ze als uitstralingen van een reëel persoon beschouwen. Natuurlijk hangt zulk oordeel samen met een bepaalde overtuiging omtrent de verhouding van idee en persoonlijkheid, die uitvloeisel is van onze wereldbeschouwing, de overtuiging namelijk, dat de idee eerst dan onder ons echt levend wordt, wanneer zij zich in een reëel persoon belichaamt. Of, meer religieus gesproken: het geloof in God wordt eerst dan echt levend in ons, wanneer het zich aan ons praesenteert in de levende menschen, die er door gegrepen zijn. Als reële persoon, als reële drager van een grootsche Godsvisie beschouwd, zal Jezus voor ons geloofsleven veel meer beteekenen, dan wanneer wij in hem slechts een door bespiegeling samengesteld symbool konden zien. De reële figuur immers oefent, met name in

¹⁾ Ook de radicalen (DREWS inclus) kunnen de kwestie niet ongeïnteresseerd in behandeling nemen, aangezien een historische Jezus hun hindert in het uitleven en uitbouwen van hun persoonlijk (hetzij symbolisch-christologisch hetzij anti-christelijk) Godsbelevens; de groote harmonie, die soms bestaat tusschen het „beginsel” van eigen christendom-verkondiging der radicalen en hun opvatting betreffende het historisch „begin” van het christendom, is niet toevallig.

²⁾ Cf. ook K. KUIPERS, Het christologisch vraagstuk in Nieuw theol. tijdschr. 1922, p. 137.

³⁾ Cf. H. SCHOLTEN, „Leer van de hervormde kerk” 4I blz. 266 v. (bij ROESSINGH, „De moderne theologie in Nederland” 1914, p. 146). W. BOUSSER, „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben”, 1910, p. 17 (= Fünfter Weltkongress für freies Christentum u. religiösen Fortschritt, Berlin 1910, p. 305). Zelfs K. BARTH's theocentrische dialectiek zou met historisch scepticisme gepaard kunnen gaan; cf. BULTMANN's houding, die scepticus en Barthiaan is, ook ROESSINGH (z. ben.).

tijden van matheid en twijfel, oneindig veel meer suggestieve kracht op ons uit, dan een symbool zonder meer. ¹⁾ Ik meen, in het bovenstaande een historisch beeld van zoo markante trekken geschetst te hebben, dat wat zoo juist van de bijzondere kracht betoogd werd, die van een persoonlijkheid uitgaat, ook hierop toepasselijk blijken zal.

Zeker, hier laat zich tegen inbrengen: deze Jezus is niet de kosmische Christus, de goddelijke heiland, het lam Gods, dat de zonden der wereld wegneemt, nog niet de Christus die Geest is en die door de eeuwen heengaat, die tegenwoordig zijne Kerk regeert, die ons nabij is, de Christus intercessor en de Christus consolator; al deze grootsche, ons hart verheffende en onze fantasie stimuleerende concepties gaan in hem niet op — al vinden zich misschien enkele aanknoopingspunten er van reeds in zijn zelfbewustzijn. De „Christus” is nog veel geweldiger, nog veel grootscher, nog veel majestueuzer dan „Jezus”; Hij voldoet in nog sterkere mate aan de behoeften van den heilsbegeerigen mensch. Ik ben het hier met R. PAULUS hoegenaamd niet eens; hij maakt het stuk leven, waarin Jezus en Christus met elkaar verbonden zijn, veel te groot en houdt niet voldoende rekening met het feit, dat de nieuwtestamentische Christus bovenal in een heel andere sfeer getransponeerd is, dan die waarin Jezus leefde.

Wat zullen wij, Jezus-theologen, dan doen? Moeten wij ons bepalen tot „Jezus” met het pijnlijk gevoel, dat zij die den „Christus” hebben, nog meer kunnen geven dan wij, of kunnen ook wij naast Jezus ook den Christus prediken?

Allereerst zou ik hiertegen inbrengen, dat aan het proces waardoor Jezus tot Christus geworden is, volgens mijne meening, antiek-menschelijke bespiegelingen en antiek-menschelijke interpretaties van religieuze ervaringen een zeer groot aandeel hebben. Overigens staan hier *drie wegen* voor ons open. Er zullen menschen zijn, die verklaren: ter wille van de zuiverheid van onze prediking moeten wij ons er toe bepalen, den God te verkondigen en te leeren beleven, dien ook Jezus diende en door wien Jezus gegrepen was, en van den Geest te getuigen, die Jezus bezielde, en van alle Christusideeën, die in Jezus niet goed opgaan, afzien, hoe groote aantrekkingskracht deze ideeën ook bezitten mogen.

¹⁾ Vgl. E. TROELTSCH, „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben” 1911 p. 32 W. HEITMÜLLER, „Jesus” (1913) p. 176. Een overzicht gaf ik in mijn artikel: „Hauptprobleme der neu-testamentl. Wissenschaft der Gegenwart” in: Religion u. Geisteskultur 1914 p. 217 vv. Zie voorts AD. JÜLICHER in Protest. Monatshefte 1916, 1 vv., D. KLEIN WASSINK, „De historiciteit van Jezus Christus overbodig?” Nieuw evang. tijdschr. 1920, p. 63 vv.

Voor- en nadeel van zulk een standpunt behoeft niet nader toegelicht te worden. Een betoog, dat zulk een wijze van evangelieverkondiging voor onhoudbaar of verkeerd of religieus en en ethisch onvruchtbaar acht, houdt geen steek en zal op hen, die in deze evangeliebeschouwing *leven*, geen indruk maken.

Een Jezus-theoloog kan zich echter ook — en dit is de *tweede* weg — er toe gedrongen gevoelen, eveneens iets van de apostolische „interpretatie” in zijne Jezus-prediking op te nemen — als hij maar weet, en als hij zijne toehoorders en leerlingen laat weten, wat hij doet (vgl. Lk. 6 : 5 cod. D!): met name, dat de drang, waaraan hij zich overgeeft, verwant is aan die impulsen, die ook tot de vorming van de apostolische en na-apostolische Christologie geleid hebben, dat de overdraging van theologische speculaties en mythologische motieven op Jezus en de verandering van den historischen Jezus in den logos-Christus van Johannes, óók te verklaren zijn uit het werk en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus ¹⁾ en dat die Christus-theologie óók de uitdrukking en uitlegging is van bepaalde innerlijke ervaringen van in het Evangelie geloovende mensen. Hij zal dan zeer eklektisch te werk gaan en aan die Christus-getuigenissen soms een zeer modernen zin of inhoud geven ²⁾. Hij zal den persoonlijken Christus, den „Menschenzoon”, prediken, die uit den historischen Jezus uitgegroeid is en in wien deze zijne verheerlijking, zijne loutering, zijne vervulling gevonden heeft. Hij zal den Jezus der historie voor ons geslacht aanschouwelijk trachten te maken, zonder angstvallig telkens te vragen, of de details, die hij gebruikt, omdat zij voor hem levenswaarde en een feitelijke achtergrond bezitten, wel echt en historisch zijn.

Hij zal voorts de grootenieuwtestamentische idee van het ware leven, dat slechts door sterven en ondergang te winnen is, niet alleen uit de Logia (Mk. 8 : 35 par.) en uit de historische tragedie, die aan de evangeliën ten grondslag ligt, trachten te illustreren, maar ook uit het Christusmysterie van het apostolische christendom. Ook Johanneïsche Christuswoorden zal hij gebruiken, om den rijken zegen aan te duiden, die van den persoon van Jezus over alle kinderen Gods en over allen, die kinderen zijn of willen worden van de andere wereld, is uitgegaan.

Natuurlijk heeft de hier door ons toegestane moderniseering hare grenzen en kan elke concrete vorm ervan soms ook tegenpraak uitlokken. Zoo is het zeker eene mooie, maar erg moderni-

¹⁾ Zie de voortreffelijke uiteenzetting bij E. TRÖLTSCHE, „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben”, 1911 p. 38; verder R. PAULUS 170, 144.

²⁾ Ik denk b.v. aan praedicaten als „beeld van God” of „menschenzoon”.

seerende toepassing van den eschatologisch opgevatte Jezus, wanneer SNETHLAGE in zijn boven (blz. 15f.) genoemd boek (op blz. 80vv.) de onderscheiding maakt tusschen de dogmatische en de dynamische gestalte van het evangelie. De dogmatische zienswijze accentueert volgens hem de apocalyptische gedachtenwereld, de dynamische leert ons achter deze eschatologische fantastiek, den op het oneindige gerichte wil zien, die het ideaal door daden tracht te verwerkelijken tot de opoffering van het eigen leven toe, en de toepassing is dan deze, dat door het enthousiasme, waarmee Jezus binnen het kader van zijne apocalyptische wereldbeschouwing de wereld trachtte te „veranderen”, ook wij ons er toe laten inspireeren, de „wereldhervorming” ter hand te nemen, al zullen wij onze daden op het terrein van onvermoeiden cultuurarbeid moeten verrichten. Maar niet iedereen zal toegeven, dat deze scheiding tusschen eene dogmatische en eene dynamische opvatting van het evangelie zoo gemakkelijk door te voeren is als SNETHLAGE meent te kunnen doen. Onze modernste theologen, Barthianen e.a., zullen zelfs betoogen, dat hij die zich door het evangelie tot cultuurarbeid laat enthousiasmeeren, den kern van het evangelie niet begrepen heeft. Het apocalyptisch opgevatte evangelie moet volgens hun veeleer eene religieuse houding kweeken, die de wereldgebeurtenissen met groote gelatenheid gadeslaat, die misschien ook aan cultuurarbeid en hervormingswerk meedoet, maar geen groote gevolgen, geen essentiële veranderingen en verbeteringen ervan verwacht, en die het groote wonder hierin alleen ziet, dat menschen geroepen worden om Gods heil te ontvangen. Die het evangelie wenscht te moderniseeren, zij dus in ieder geval gewaarschuid, dat hij het evangelie niet beroove van zijn wezenlijke kern en van die ideeën die wel is waar onmodern schijnen, maar daarom juist voor de regeneratie van de „moderne” wereld broodnoodig zijn.

De *derde* weg is deze: naast den mensch Jezus plaatsen en uitbeelden den *Christus-geest*, waarvan Jezus de grootste drager geweest is en die door de eeuwen heen, voor en na Jezus, ook nog in andere profetische figuren zich belichaamd heeft. Ook als men deze weg opgaat, zal men telkens weer terugkeeren tot dat plastische beeld van den evangelischen Jezus, in wien de kracht en de grootheid van den Christus en van zijn Geest toch het duidelijkst te aanschouwen is.

Slechts cum grano salis en in overdrachtelijken zin kan van beide Jezus-figuren, den zuiver historischen, en den christelijk geïnterpreteerden Jezus gezegd worden, dat ons daarin „der Begründer unseres Glauben” gegeven is. In eigenlijken zin kan deze Jezus alleen illustratie, niet demonstratie van ons geloof in

God en in het komende Rijk genoemd worden. Hij kan de stimulus worden, die eene geloofsovertuiging in ons doet ontstaan. De theologische, wetenschappelijke fundeering van ons geloof zou echter niet tegen twijfel en critiek opgewassen zijn, als zij alleen of überhaupt berustte op (de overlevering van) de prediking en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus. Hiervoor is noodig eene breedere historische basis: de groote stroom van religieuze ervaringen, die van de oude profeten uitgaat en heenstroomt door alle door hen evenals door Jezus en Christus gegrepen getuigen tot aan de onder ons levende getuigen toe (sommigen zullen deze basis nog breeder uitmeten); voorts is vereischt eene hierop gebouwde filosofie der geschiedenis, anderzijds eene metaphysica der religieuze ervaring en der openbaring, of ook eene theocentrische dialectiek, zooals K. BARTH haar geeft.¹⁾ Het evangelie immers is voor ons in wezen niet Jezus-godsdienst, maar een boodschap van *God* aan ons, en van onze kant gezien: Godsbesef, een ideaal van Gods universeele heerschappij in de menschelijke wereld.

Heel ernstige bezwaren oppert prof. DE ZWAAN (in „Berg-opwaarts” 1924, No. 47) tegen deze Christus-theologiën van moderne Jezus-theologen.²⁾ Hij wijst er op, dat een moderne theoloog geenszins het zelfde doet als de apostelen deden, toen zij den verheerlijkten Christus gingen prediken, in wiens realiteit zij geloofden; hij wenscht te weten, of deze „persoonlijke” Christus bestaat al of niet; hij meent, dat op een gemeenteleeraar, die zijn prediking afhankelijk maakt van wat hem persoonlijk gegeven is, een ontzettende verantwoordelijkheid komt te rusten, die hij, mits hij haar beseft, slechts dragen kan, als hij aan diepe ootmoed paart een rotsvast vertrouwen in een zeer persoonlijke leiding Gods.

Zeer zeker zou zulk een moderne Christologie een ander cachet dragen dan de echt apostolische. De apostelen immers geloofden in de volle realiteit van hun uitspraken over Christus — modernen zullen de apostolische praedicaten niet in hun volle, oorspronkelijke (antieke) beteekenis beamen. Maar wanneer ook zij b.v. Jezus het beeld Gods of den Zoon meenen te kunnen

¹⁾ Zie hieromtrent nog R. PAULUS, „Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens” (Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 1922, 3. u. 4. Heft); en: „Geschichtsreligion, Gegenwartsreligion, Ewigkeitsreligion (Christliche Welt 1923, No. 37-39). Voorts vgl. R. KUIPERS in N. Th. T. 1922 p. 138 v., die terecht opmerkt, dat de beteekenis die Jezus voor ons geloofsleven heeft, nog niet de christologie voor onze geloofsleer wettigt.

²⁾ De voorafgaande beschouwingen zijn overigens in de tweede editie eenigszins gewijzigd en uitgebreid.

noemen, dan is dat — al bedoelen zij daarmee iets anders dan wat antieke menschen in deze uitdrukkingen hebben willen leggen en antiek voelende tijdgenooten nog heden ten dage er in kunnen leggen — ook bij hun de reactie op feiten, met name de indruk, dien de gestalte van Jezus op hun maakt, het vonnis dat zijn persoon voor hun beteekent, de kracht en de troost, die van hem uitgaat. Deze Christus „bestaat” dan op zijn minst eenerzijds in de evangelische overlevering en in de geschiedenis, waarvan deze traditie getuigt, anderzijds in wat zij door hem van God mogen beleven. En hiermee is, meen ik ook het bezwaar ondervangen, dat P. H. HUGENHOLTZ in zijne bekende stelling tegen elke hoe dan „ook aan- of uitgekleede” christologie oppert. ¹⁾ Natuurlijk moet hij, die nochtans dit bezwaar overwegend acht, een andere weg inslaan.

Ootmoed en vertrouwen in een persoonlijke leiding Gods past iederen evangeliëprediker en zodoende ook den theoloog, die den boven beschreven weg opgaat; en even als elk andere prediker draagt ook de Jezus-theoloog een groote verantwoordelijkheid. ²⁾ Dat de persoonlijkheid en subjectiviteit, de levenservaring en het persoonlijk religieus doorzicht belangrijke factoren zijn, die de predikwijze van den gemeenteleeraar bepalen en begrenzen, ligt in het wezen van het niet-catholiek gezinde en niet-inspiratiegeloovige protestantisme. Ook in ethisch-orthodoxe kringen zal zich dat doen gelden. Wanneer een protestantsche gemeente van haar herder een persoonlijk getuigenis verwacht, heeft zij ook de grenzen te aanvaarden, die aan elke persoonlijke overtuiging gesteld zijn.

Natuurlijk is ook de „Christusgeest” een vaag begrip, die zeer veel beteekenen kan, en voor velen zal hij zeer zeker, zooals DE ZWAAN opmerkt, vage mystiek of religieus gekleurde humanitaire leer beteekenen. Ook de mooie interpretatie van TYRRELL, ³⁾ die DE ZWAAN aanhaalt, kan er onder begrepen worden. Ik persoonlijk denk aan den Geest van God, die in alle profeten geweest is en in hogere mate in Hem, in wien de discipelen de vervulling aller profetiën zagen ⁴⁾ — in waarheid blijven de profeten, al zijn zij in veel opzichten door hem vervuld of zelfs voorbijgestreefd, in andere dingen zijn getuigenis aanvullen — aan den Geest, die nog heiliger en nog grooter is dan Jezus was (Mt. 12 : 32), den Geest aan wien de groote trans-

¹⁾ Cf. R. KUIPERS, in N. Th. T. 1922, 122 vv.

²⁾ Cf. KARL BARTH, „Not und Verheissung der christlichen Verkündigung” (in Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, p. 99 vv.).

³⁾ Christianity at the Crossroads, p. 271.

⁴⁾ Vergl. wat ROESSINGH in de brochure van de Studieclub blz. 40 vv. over de Logos schrijft, waarmede ik mij echter niet heelemaal vereenigen kan.

figuratie van den mensch Jezus te danken is, wiens werk het geweest is, nadat Jezus heengegaan was, diens getuigenis te verheerlijken, te verbeteren en aan te vullen (Joh. 16 : 12 vv.) aan den Geest, die door de eeuwen heen in allerlei volken zijne getuigen oproept en telkens weer in nieuwe talen laat prediken, die ook na de verschijning van Jezus doorgaat met veelmaal en op velerlei wijze (Hebr. 1 : 1) tot ons te spreken.

§ 2. *Christustheologie op sceptischen grondslag.*

Nu nog over de *ahistorische Christustheologie* te spreken schijnt overbodig; immers, wij hebben het bewijs trachten te leveren, dat het scepticisme, waar zij van uitgaat, historisch niet te rechtvaardigen is, en wij hebben ook den weg aangeduid, die ook van den historischen Jezus kan leiden naar den door beleving en speculatie verheerlijkten Christus. Maar zooals de ervaring leert, is de antihistorische stemming bij sommigen zóó diep geworteld, dat zij ook een Jezus, van wien soliede historische wetenschap belangrijke en ook in religieus opzicht waardevolle karaktertrekken aanwijst, als orgaan of symbool van religieus getuigenis niet bevredigend achten en daarom de eisch stellen, den Christus radicaal van zijne historische verschijning los te maken en alleen de nieuwtestamentische Christusgestalte in hare totaliteit te beleven en te verkondigen.

Wie in de oorspronkelijke overlevering grooter vertrouwen stelt en zich door de principiële bedenkingen, die tegen eene historisch gefundeerde Christus-beschouwing geopperd worden, niet bezwaard voelt, zal allereerst allicht zeggen, dat zulk eene metabasis, zulk een vlucht uit de historie niet geboden, maar ook niet gewenscht is, omdat de figuur van den profeet-martelaar niet gemist kan worden, aangezien zij stimuli geeft, die de a-historische Christusfiguur niet geven kan (zie boven blz. 56 v.v.). Van meer principiële beteekenis zijn echter andere bezwaren.

Ten tweede namelijk schijnt het uiterst moeilijk te zijn, de grenzen te trekken tusschen de figuur van den idealen Christus en die van den objectieven Christus van het Nieuwe Testament. Hoe blijft de prediker van den zuiver speculatief en a-historisch opgevatte Christus bewaard voor het misverstand, dat de orthodoxe Christus bedoeld is? Het valt vele buitenstaanders überhaupt erg moeilijk, zich in het wezen dezer Christusprediking in te denken; zij herinnert nog het meest aan de oude doketische Christusprediking: beide beschouwingen leeren een Christus, die als het ware tusschen

hemel en aarde zweeft, al berust het moderne „docketisme” op heel andere gronden dan het oude.¹⁾

De derde bedenking is deze: het is moeilijk aan te toonen, dat die ideale Christus meer is, heel iets anders is, dan een product van religieuze fantasie en *menschelijke* ervaring. Hij *is* voor zijne aanhangers zeker heel iets anders. Maar dan moet een theologisch betoog geleverd worden, dat inhoudt, dat en waarom die speculatieve Christus, ondanks de ontstentenis van elke „historische” basis toch als eene *realiteit* en als eene *openbaring* Gods beleefd wordt. Er zijn al pogingen gedaan, om deze bezwaren te ondervangen en het recht van een Christusgeloof, dat radicaal en positief tegelijk is, aan te toonen²⁾; maar een omvattend theologisch betoog ontbreekt nog.

Intusschen heeft ds. ZONDERVAN op de tweede bijeenkomst van de Studieclub van moderne theologen in een lezing over „De toepassing van een Christologie op critisch standpunt voor de gemeente” (28 Sept. 1924) de beginselen zijner a-historische Christusprediking ontvouwd.³⁾ In het middelpunt staat de metaphysische Christus, die aangeduidt wordt als de immanente God, de God die in de wereld leeft en werkt, het bovenpersoonlijk Goddelijke in menschelijk gedaante. Door de gemeenschap met Hem te zoeken, worden we een met God, beleven wij de verzoening met God, den ondergang van ons menschelijk ik en het opgaan van het ik in God.

Aan zeer bepaalde voorwaarden is deze Christologie verbonden, eenerzijds aan een radicaal sceptische houding tegenover de evangelische overlevering, of beter de — in mijn oogen onjuiste — meening, dat de nieuwtestamentische Jezus in wezen niets anders is dan een speculatief-mystische grootheid en dat het Christusgetuigenis van Paulus en Johannes met dat van Zondervan in wezen ident is, anderzijds aan de aanwezigheid van een zin voor a-historische metafysica en voor Christus-mystiek, evenals aan het belijden van een immanent godsbegrip. Wie in beide opzichten van dezen theoloog verschilt, zal zich maar enkele momenten van zijne christologie kunnen toeëigenen en tegen de structuur in haar geheel zeer ernstige

¹⁾ Het is de Christus van M. KAEHLER (zie diens merkwaardig boek „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus” 1891, 2 1896), maar losgemaakt van zijne „geschiedkundige” basis. De kans, dat zij, die deze Christusleer toegedaan zijn, tenslotte tot de orthodoxe-bijbelsche christologie terugkeeren, lijkt mij niet gering.

²⁾ Ik denk aan Boekenooien t.a.pl. en bovenal aan de uiteenzettingen van G. Wobbermin, t.a.pl. 70 vv., die op pag. 84 terloops ook met het wegvallen van de historiciteit van Jezus rekening houdt, zonder te erkennen, dat hiermede de realiteit en de religieuze kracht van het Christusbeeld te loor zouden gaan.

³⁾ Zie het verslag van ds. YNTEMA in jaarg. 1924, No. 41 der Hervorming.

bezwaren van wetenschappelijken, theologischen en religieusen aard blijven koesteren.

Ter nauwernood zou ik deze bedenkingen ook op de christologische schets van prof. K. H. ROESSINGH willen toepassen, die deze in het Vlugschrift 1 van de Studieclub van moderne theologen gegeven heeft, en waarin zijne indertijd te Arnhem gehouden lezing, ingrijpend omgewerkt voor ons ligt. De hier voorgedragen christologie is niet eigenlijk a-historisch.; het scepticisme ten opzichte van de overlevering is weliswaar uitgangspunt van het betoog, ik twijfel echter of het scepticisme, ja of zelfs de evangeliëncritiek nog grondslag blijft vormen van de voltooide schets. Het is overigens niet zoo gemakkelijk, het heele stuk als een „einheitlich” betoog te volgen. De volgende punten lijken mij na herhaalde lectuur voor de zienswijze van ROESSINGH kenmerkend te zijn:

1) ROESSINGH aanvaardt voorloopig in beginsel de moderne evangeliëncritiek, toch is het belangrijkste voor hem niet de critische ontbinding van het evangelische Christusbeeld, maar de ondermijning van het oud-moderne Jezusbeeld. Sterk accentueert hij de religieuze „Unzulänglichkeit” van deze figuur in het licht van hedendaagsche godsdienstpsychologie en cultuurcritiek.

2) De eigenlijke grondslag zijner Christusbeschouwing is de ervaring van de verlossende kracht van de persoonlijkheid van Jezus Christus, of de Christus van het Nieuwe Testament, die als *de* Godsmacht wordt ervaren, die uit het boek richtend en verlossend op ons toetreedt (p. 34. 35). Hier doet ROESSINGH mij denken (ook in de uitdrukkingen die hij bezigt) aan de wijze waarop de Marburger dogmaticus W. HERRMANN zijne Christuservaring pleegde te vertolken. Het verschil is, dat HERRMANN deze ervaring aan de figuur van den historischen Jezus maakte, zooals de evangeliën die teekenen, en dat hij de realiteit, die hij beleefde, vereenzelvigde met de reële, tegen alle sceptische bedenkingen veilig geachte evangelische Jezusgestalte, terwijl ROESSINGH, hier meer de lijn van den orthodoxe dogmaticus M. KAEHLER volgende, dadelijk den ganschen Christus van het Nieuwe Testament in het oog heeft en toch — voorloopig tenminste zijn — sceptisch uitgangspunt schijnt te handhaven.

3) Maar het samengaan met zoo sterk historisch geïnteresseerde theologen als HERRMANN en KAEHLER en hunne Duitsche en Hollandsche (onder de ethischen te zoeken) geestverwanten, heeft ten gevolge, dat ook ROESSINGH zich de vraag naar de historische werkelijkheid, die achter den nieuwtestamentische Christus ligt, ernstig moet stellen, en een neiging toont — van meer kan men op grond van zijn betoog op pag. 37 v. niet spreken — om den sprong van den Nieuwtestamentischen

Christus tot de historische werkelijkheid daarachter te wagen; dat moet dan, kan of zal wezen: de erkenning van de realiteit van den evangelisch-nieuwtestamentischen Christus. Deze neiging sluit dan echter in het verlaten van het sceptisch-critisch uitgangspunt; van de onder 1 genoemde momenten *blijft* dan alleen de verwerping van het liberale Jezusbeeld gehandhaaft! Tusschen ROESSINGH en b.v. J. A. CRAMER („Zekerheid” 1921) blijft, dunkt mij, geen groot principiëel onderscheid meer; het hoofdverschil zal dit zijn, dat ROESSINGH meer last van zijn wetenschappelijk geweten zal blijven hebben (cf. blz. 29 van zijn lezing) dan bij deze of gene ethische theoloog het geval schijnt te zijn.

4) Als tweede uitgangspunt — naast den nieuwtestamentischen Christus — noemt ROESSINGH den Kosmischen Christus of de Christusgeest, eene gestalte, waarin de universeele Logos en de in de Kerkgeschiedenis zich openbarende Christus samenvloeien (p. 40 vv.). Hoe nauwer met deze Christus ook die van het Nieuwe Testament samengedacht wordt, hoe vaster wordt de werkelijkheidsgrond, waarop deze Christus tenslotte komt te staan (cf. sub 3), en in het verschiep verschijnt een Christologie die de grootsche visies van Paulus, Johannes, Justinus, Hegel enz. in zich bevat en die slechts op ondergeschikte, de aardsche episode van dien Christus betreffende punten den oorspronkelijken sceptisch—critischen grondslag zal bewaren.

Dat ik de tendenzen waarvan het warme en inspireerende betoog van ROESSINGH gedragen is, weet te waardeeren, zal meen ik uit het voorafgaande duidelijk gebleken zijn. Ook ik wensch mij in de religieuze „Auswertung” van de Jezusfiguur geenszins te bepalen tot de critisch gereinigde, oorspronkelijke traditie (omdat deze eenerzijds in sommige punten te historisch, te antiek is, anderzijds enkele belangrijke religieuze aspecten doet missen, zie boven blz. 59 v.v.). En wat ROESSINGH met een niet zeer gelukkig woord den Kosmischen Christus noemt,¹⁾ bevat ook voor mij eene realiteit, die wij moderne theologen m.i. niet mogen verwaarloozen. Toch is het verschil in methode en in structuur tusschen ROESSINGH's en mijne uiteenzetting van het Christus-probleem heel groot. ROESSINGH geeft in hoofdzaak een metaphysica van Jezus Christus, ik zou eene psychologie van Jezus ten grondslag gelegd willen zien²⁾ (al zou ik het christelijke godsbesef en de christelijke godsopenbaring in tijd en eeuwigheid geenszins onlosmakelijk aan de historische gestalte van

¹⁾ Deze aanduiding past beter bij den Christus der Anthroposophen, zie H. HARTMANN *Jesus, das Dämonische u. die Ethik* 2. A. p. 127 v.

²⁾ Zie het voortreffelijk overzicht over ons boekje van Dr. M. C. van MOURIK BROEKMAN in No. 39, 40, 41 van de Hervorming 1924.

Jezus gebonden willen zien). Voorts is ROESSINGH wanneer hij zijne critische prolegomena uiteenzet, sceptischer gestemd ten opzichte van de bereikbare resultaten van de evangeliën-critiek dan ik — hetgeen voor hem als theoloog een zeer groot voordeel oplevert, daar alleen zoo voor hem de baan vrij wordt voor zijne religieus-theologische benadering van de Christusfiguur. Het ernstigste bezwaar, dat ik koester, betreft zijne neiging, om van uit die benadering den sprong tot de achter dezen Christus staande werkelijkheid te wagen. Weliswaar heeft hij zelf nog niet duidelijk uiteengezet, wat voor gevolgen deze sprong voor de beoordeeling van de evangelische overlevering zal hebben; maar het is niet moeilijk de belangrijkste gevolgen even aan te duiden. Ten eerste krijgen we nu een erkenning van het reëel bestaan van den historischen Jezus, maar dan buiten de historische methode om, met behulp van een soort van supra-historische, metafysische redeneering. Het is niet heelemaal de indruk van den verhoogden Christus, die als een bron van onze beschrijving van het leven van Jezus gebruikt wordt ¹⁾, maar de redeneering is hiermee verwant. Ten tweede moet deze sprong noodzakelijk tot de erkenning leiden, dat de apostolisch nieuwtestamentische Christusinterpretatie in wezen met de in den historischen Jezus gegeven realiteit overeenkomt. Ten derde zal het „critisch” uitgangspunt nu die beteekenis krijgen, dat het aantoonst dat men, gegeven de *critische* methode, niet verder komt dan of tot een beslist sceptische houding of tot een Jezusbeeld, dat slechts historische waarschijnlijkheid bezit en dat zeker niet voldoet aan de eischen van echte theologie.

Er ligt dus in het verschiets van ROESSINGH's betoog eene nieuwe theologisch-metafysische methode, waarmede men de achter de evangelische overlevering staande historische realiteit tracht te grijpen, eene methode die lijnrecht ingaat tegen de historisch critische methode, die ik tot het einde toe blijf navolgen. Het moet nog blijken, of ROESSINGH deze consequenties erkent, die hier uit zijne houding getrokken worden. Hoe het ook zij, ik eindig deze beschouwing met de stelling, dat over geloof- of ongeloof-waardigheid en over wording en samenstelling van de evangelische traditie slechts de historisch-critisch georiënteerde wetenschap heeft te beslissen en dat de „theologie” alleen bij machte is, om den „zin” van die aldus gereconstrueerde historie te interpreteren en haar als manifestatie van God te leeren bezien, maar niet om met voorbijgaan van de critische historie de in de evangeliën gegeven mythus met een hoe dan ook gerechtvaardigde machtspreuk voor historie te verklaren.

¹⁾ Zie deze van SCHLEIERMACHER afkomstige stelling en hare bestrijding bij K. KUIPER, N. Th. T. 1922, 131.

Het hangt van allerlei factoren af, van intellectueelen, van psychologischen, van emotioneelen aard, aan welke figuur wij de voorkeur geven en door wien wij ons het meest gegrepen weten: den menschelijken Jezus, opgevat als orgaan van God en min of meer als bringer van een evangelium aeternum — dien Jezus, opgenomen in de glorie van Christus — Christus alleen, los van alle historische en menschelijke trekken — den Christus van het Nieuwe Testament met of zonder zijne historisch-menschelijke achtergrond. Elk van die vier gestalten wil een illustratie en belichaming, misschien ook een waarborg zijn van het eene evangelie, waarin het gericht en de genade, de zonde-vergeving ¹⁾, het godskindschap in zijn zedelijke en religieuse beleving en het heil van Gods komende heerschappij geopenbaard is. Misschien loopt onze beschouwing ten slotte noodzakelijkerwijze uit in het synthetisch betoog: dat het Gode behaagd heeft twee groote figuren, Jezus en Christus, ons te schenken, wier verband van dien aard is, dat de een het nauwer, de ander het lossier ziet, dat de een meer nadruk legt op het contact en op de continuïteit, de ander meer op de spanning tusschen beide gestalten.

Eene voortzetting van de christologische discussie lijkt mij overbodig noch ongewenscht. ²⁾ Want elke Jezus- of Christusbeschouwing dient telkens weer aan de overlevering van het Nieuwe Testament en aan de altijd weer voortgaande historische critiek op die overlevering getoetst te worden, en hierbij is onderlinge controle der geleerden van noode. Maar ook de grondbeginselen van deze levens- en wereldbeschouwing, waarmede elke Christologie, d.i. elke leer van een in Jezus of in Jezus Christus gegeven openbaring Gods in contact moet staan, dienen telkens opnieuw in onderling debat onderzocht te worden. Een hoofdvoorwaarde voor eene zinvolle doorvoering dezer discussie dunkt mij te wezen, dat men de motieven van den andersdenkende tracht te begrijpen, maar ook deze, dat men ook op het gemeenschappelijke bezit lette, dat ten slotte allen, orthodoxen, radicalen en de verschillende groepen van Jezus-theologen, verbindt. Ik hoop in dit geschrift aan beide voorwaarden eenigszins te hebben voldaan.

¹⁾ Zie hierover mijne artikelen over het „Onze Vader” in de Hervorming 1924, No. 41 en 47.

²⁾ In de 1. editie ontbrak het woordje noch. Aanleiding tot die „kleine” verandering gaf mij de discussie, die mijn stuk tot nu toe uitgelokt heeft, met name het slotstuk van DE ZWAAN, t.a.pl.

A D D E N D A.

I. *Over het zwijgen der niet-christelijke schrijvers over Jezus.* (Op blz. 19 v.v.).

Een interessante analogie hierop is het zwijgen van HERODOTUS over den persoon en den godsdienst van *Zoroaster*; zie hierover b.v. JOH. HERTEL, *Die Zeit Zoroaster's* (Leipzig 1924, p. 1 vv.). Dit zwijgen is des te merkwaardiger, daar HERODOTUS zelf in Azië rondgereisd heeft en in zijn historieboek uitvoerig over de perzische godsdienst handelt; zie de stukken bij C. CLEMEN, *Fontes Historiae Religionis Persicae* (1920. De eerste grieksche schrijver, die van Zoroaster gewaagt, schijnt de auteur van den aan Plato toegeschreven dialoog *Alkibiades I* te zijn. (p. 122 A; na 374 geschreven). Het geval toont aan, hoe voorzichtig men in de antieke historie met het argumenteeren e silentio omgaan moet. Aan de historiciteit van Zoroaster twijfelt mijns wetens geen deskundige meer; zie b.v. ED. LEHMANN in het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* van Chantepie de la Saussaye, 3. ed., 1925, Bd. II, p. 203 v.v.

De overlevering omtrent Zoroaster biedt ook nog in zoover een voortreffelijke analogie op de Evangelien, als ook in haar een soms moeilijk te ontwarren mengsel van *historie en legende* gegeven is. Het verschil tusschen beide is dit, dat 1) de afstand tusschen den vermoedelijken tijd van het optreden van Zoroaster en den oorsprongstijd van de oudste getuigenissen en documenten van hem veel grooter is (verscheidene eeuwen) dan de tijdelijke afstand tusschen het leven van Jezus en de oudste christelijke geschriften; en 2) dat de echte traditie omtrent feiten en woorden van den profeet in de Zarathustra-overlevering veel smaller is dan in de evangelische traditie. De waarschijnlijkheid, dat de overlevering op historische feiten berust, blijkt dus in de christelijke traditie a priori reeds on-eindig veel grooter te zijn dan in die van Zoroaster.

Mutatis mutandis geldt hetzelfde ook van de overlevering omtrent *Buddha*. Mijn vader, E. WINDISCH, hoogleeraar voor sanskrit te Leipzig († 1918), was er telkens weer over verbaasd (wanneer wij het over den ouderdom van de canonieke geschriften van het Nieuwe Testament hadden), hoe gering de afstand was tusschen de historie en de schriftelijke fixeering der overlevering aldaar, en oordeelde, dat reeds hierom de historische waarde der evangelien veel grooter moest wezen dan die van de Buddhistische documenten.

De vergelijking van het Christusprobleem met het Buddha-vraagstuk is ook in ander opzicht zeer leerzaam. Ik verwijs hier met name op het boek van H. БЕCKH, „Buddhismus” (Sammlung Göschen, 2 deeltjes, 1916, 2. ed. 1919). Vanwege de groote omvang van de Buddha-mythe wordt eerst uitvoerig „Der Buddha der Legende” en daarna dan „Der geschichtliche Buddha” behandeld. Met klem richt zich БЕCKH tegen een radicale scepsis, die ook in de Buddha-wetenschap enkele (heel weinige) vertegenwoordigers telt, maar erkent anderzijds, dat het veelal moeilijk of onmogelijk is, het historische van het mythisch-mystisch-legendaire te scheiden. Hiervan afgezien, bezigt ook hij met goede gronden en met succes de „aftrek-methode”. Zie ook STEEN KONOW „Die Inder” (in La Saussaye’s Lehrbuch 3. ed. Bd.II): § 13 Das Leben des Buddha blz. 103 vv., en over historie en legende evenals over de aftrek-methode in de Buddhalegende ook H. OLDENBERG, Buddha, 7. ed. (1920) blz. 84 vv.

Een nauwkeurige doorvoering van de hier aangeduide parallellen zou zeker zeer instructief wezen, maar ligt buiten het bestek van dit geschrift.

2. Over het recht om zonden te vergeven.

(op p. 24 v.)

Op blz. 24 is aangetoond, dat het in het verhaal van den verlamde gaat om de verzekering, dat God de zonden vergeeft of vergeven heeft. De zonden zijn beleedigingen die God aangedaan zijn, waarom God alleen in den eigenlijke zin van het woord ze vergeven kan. De volmacht om zonden te vergeven, aan een mensch gegeven, houdt dus alleen de wetenschap in, dat God de zonden vergeeft, d.w.z. de wetenschap (1), onder welke voorwaarden en in welke gevallen God de zonden vergeeft en (2), dat het geval in concreto aanwezig is. Een goed voorbeeld vindt zich in het verhaal van *David en Nathan*. Toen David verklaard had: Ik heb tegen Jahwe gezondigd, antwoordt de profeet: Dan heeft ook Jahwe uw zonde vergeven: gij zult niet sterven! (II Sam. 12 : 13). Nathan „weet”, dat Jahwe vergeeft, wanneer de zondaar berouw toont, en voorts, dat het berouw van David oprecht is. Precies zoo verklaart Jezus, omdat hij ziet, dat geloof aanwezig is, dat de zonden vergeven zijn; ook voor dezen zondaar kunnen de gevolgen zijner zonden weer weggenomen worden. De „volmacht van den menschen-zoon” is dus volmacht uit te spreken, dat God in een bepaald geval de zonden vergeeft; het is de volmacht van een *profeet*; vgl. wat Origenes van den martelaar zegt: hij vergeeft wat God vergeeft (Over het Gebed 28), of wat Luther in zijn zesde „stelling” van 31 October 1517 verklaart: de paus kan geen

zondenschuld kwijtschelden anders dan door te verklaren en te bevestigen, dat zij door God kwijtgescholden is. In al deze gevallen is de eigenlijke volmacht der zondenvergeving als goddelijk privilege gerespecteerd en het specifiek joodsche principe niet verlaten, dat, gelijk I. ABRAHAMS in zijn stuk over Gods forgiveness (in *Studies in Pharisaism and the Gospels* I 140) het uitdrukt, God en God alleen het object is van den eeredienst en de eenige en directe onbemiddelde bron der vergiffenis (men lette er op, hoe die joodsche geleerde precies de gedachten van Mk. 10 : 18 en Mk. 2 : 7 samenvat, zonder aan deze evangelische plaatsen te denken).

Heel anders, en wel omgekeerd loopt de redeneering in zekere evangelische spreuken, waar de volmacht om zonden te vergeven, aan de *discipelen* van Jezus toegekend wordt. „Indien gij iemands zonden vergeeft, zijn ze hem vergeven; als gij ze iemand laat houden, dan behoudt hij ze” — laat de vierde evangelist (20 : 23) den opgewekte Heer tot zijne jongeren zeggen; waarmee parallel loopt de spreuk in Matth. 18 : 18: „voorwaar, ik zeg u, alwat gij bindt op aarde, zal in den hemel gebonden zijn, en wat gij ontbindt op aarde, zal in den hemel ontbonden zijn”, en evenzeer dat verwante, persoonlijk aan Petrus gerichte woord Matth. 16 : 19; want in beide Matth.-woorden kan ook aan het behouden en vergeven van zonden gedacht worden.¹⁾ Terwijl namelijk overal waar de basis van het joodsche Godsgeloof niet losgelaten is, „de mensch” op aarde slechts vertolkt wat God besloten en beschikt heeft, is in deze discipelen-spreuken de primaire beslissing, het initiatief aan den mensch overgelaten: de hemel heeft afstand gedaan van zijn privilege en verklaart van meet af, dat hij alle beslissingen van de door hem bevoelmachten zal goedkeuren.

Heelemaal onjoodsch is dat niet gedacht. Ook de Talmud kent gevallen, waar het rabbinaat met bepaalde schikkingen voorgeaat en de hemel er zijne goedkeuring aan hecht en rekent hieronder ook de uitbanning en de opheffing van den ban.²⁾ Ook hier is een menschelijke organisatie (het onderste gerechtshof) met een volmacht bekleed, die eigenlijk een goddelijk voorrecht inhoudt; alleen wordt het vergeven (en behouden) van zonden nooit in dit verband opgenoemd.

Natuurlijk kan men met beroep op deze discipelenspreuken ook het woord van den menschenzoon „christelijk” uitleggen. God heeft dan tot den Menschenzoon gezegd: indien gij iemands zonden vergeeft, zijn zij (ook door mij) vergeven, en in die genoemde spreuken geeft de Christus-Menschenzoon die volmacht dan door aan zijne discipelen. Maar dat is dan een „christelijk-christologische” inlegging, die nauwernood met den oorspronkelijken zin van het Jezuswoord en met de inhoud van zijn volmachtbewustzijn overeenkomt. In Mk. 2 : 5 is evenals in Mk. 10 : 18 de grens tusschen God en mensch (wie het ook is) geëerbiedigd en het bewustzijn van den „profeet” niet overschreden.

¹⁾ Zie de commentaren op die plaatsen.

²⁾ Zie STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch I. p. 742, 744. Anders de uitspraak van RAB MENASSE (om 300): moge het de wil (van God) wezen, dat deze menschen (= jelui dieven) in zijn ban staan (Aboda Zara 25a, bij STRACK-BILL. I 793). Hier bepaalt zich de rabbi tot een wensch en blijft hij het goddelijke voorrecht erkennen.

3. Op blz. 27 al. 1.

Eene belangrijke poging, om niet-synoptische tradities in Joh. aan te wijzen, zie in het onlangs verschenen werk van M. GOGUEL (professor te Parijs): *Le quatrième Evangile (Introduction au Nouveau Testament T. II 1924)*, p. 384 v.v.

4. Op blz. 37 al. 1.

Over den oorsprong en het godsdienst-historisch karakter der *Paaschoverleveringen* is nog de belangrijke studie van E. BICKERMANN, „Das leere Grab” (*Zeitschr. f. Neutest. Wissenschaft* 1924 blz. 281—292) te vergelijken. Bickermann toont aan, dat in de nieuwtestam. overlevering twee verschillende voorstellingen, die oorspronkelijk gescheiden waren, samengevoegd zijn: de voorstelling van eene ontvoering in den hemel, bewezen uit het „leege graf” en de opstanding, bewezen door „verschijningen”. Zie ook GOGUEL (*Add. 7*) p. 272 vv.

5. *Over de Messias-idee en de historiciteit van Jezus.*

(Op blz. 38 vv.).

Naast BARKOCHBA verdienen ook de joodsche (Pseudo-) messiassen uit de latere eeuwen in dit verband onze aandacht. Ook hun optreden en de ten halve historische, ten halve legendarische overlevering omtrent hen, bevat vele momenten, die ter illustratie van de evangelische geschiedenis kunnen dienen, evenals ter bevestiging van onze stelling, dat een vaste historische kern in de evangeliën aanwezig geacht moet worden. Men leze b.v. het overzicht, dat A. HYAMSON in de *Encycl. for Relig. and Ethics* (8, 581—588) over joodsche Pseudo-messiassen geeft. Interessant is het, telkens te zien, hoe het messiasgeloof ontstaat: door groote bedrevenheid in de Wet of in de kabbalistische mystiek, door het uitspreken van profetiën, door opvallende genezingen trekken die menschen de aandacht op hun persoon, scharen zij volgelingen om zich heen, komen zij zelf tot de overtuiging, dat zij tot een van de groote eschatologische functies geroepen zijn, hetzij die van den voorlooper, hetzij die van den messias zelf, verwekken zij bij hun aanhangers het geloof in hun messiaansche waardigheid en in een bijzondere wonderkracht die hun gegeven zou zijn, zoodat zich alreeds tijdens hun leven om hun persoon een krans van legenden vormt. Door de rabbijnen worden ze meestal niet erkend, veeleer uitgebannen en geboycotteerd. Anderen, evenzeer in de mystiek geoefend als zij, proclameeren hen soms plechtig als vervullers der beloften. Het gerucht omtrent hen verspreidt zich al verder en verder en in verscheidene landen ontstaan gemeenten van geloovigen. Van enkele dezer gemeenten blijven resten nog lang na hun dood bestaan, of er rijst uit de rij hunner leer-

lingen na hun dood een opvolger of Kalief, die hun messiaansche zending overneemt. Onmogelijk te denken, dat ook maar een dezer messiaansche bewegingen door vereerders, „volgelingen” op touw had gezet kunnen worden, zonder dat er een reële „meester” bestond. Overal veeleer is het optreden van een bepaald persoon, als drager der messiaansche aspiraties het fundament der beweging. Hoe meer men zich dus verdiept in de geschiedenis van het joodsche messianisme, des te duidelijker wordt de onmogelijkheid der radicale hypothese.

6. *Over de literaire analyse der evangelische overlevering.*

Op 43 v.

Een mooie bevestiging van de moderne literair-analytische methode beteekent de ontdekking van een nieuwe egyptische spreukentekst, de „leer van Amen-em-ope”, een verzameling van spreken in 30 hoofdstukken, waarvan het bewijs geleverd is, dat de israëlitische auteur van Prov. 22 : 17—24 : 22 haar als „Vorlage” gebruikt heeft. Ook voor deze antieke spreken geldt de regel, dat de oudste vorm der overlevering de „Einzelspruch”, daarna de „Einzelsammlung” is. Prov 22 : 17—24 : 22 is een van de zes collecties, die in het boek der Spreken verenigd zijn en vormt zelf een verzameling van 30 spreken, die oorspronkelijk zelfstandig en apart omlieden. Zie A. ERMAN, „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomo's” (Sitz.-berichte der preuss. Akademie der Wiss. zu Berlin 1924) en H. GRESSMANN, „Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels” (Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1924, 272—296).

6. Op p. 66.

Van de meeste ethisch-orthodoxen zal ROESSINGH waarschijnlijk ook hierdoor zich blijven onderscheiden, dat hij ten opzichte van allerlei evangelisch detail sceptisch gestemd blijft en de vrijheid en misschien ook vele resultaten van het historisch-critisch onderzoek blijft respecteren.

7.

Zoo juist verscheen: M. GOGUEL, *Jésus de Nazareth Mythe ou Histoire* (Paris 1925), een in veel opzichten voortreffelijke bestrijding van het radicaal standpunt.

REGISTER.

| | |
|--|------------------------------------|
| Aftrekmethode | 31 vv. 44 vv' 69 v. |
| Ahistorische Christologie | 63 vv. |
| Astrologie | 47 vv. |
| H. Bakels | 4. 55 |
| Barkochba | 38 53 |
| G. A. van den Bergh van Eysinga | 3 v., 22 v., 32 v., 37 vv., 40 vv. |
| A. W. Bronsveld | 9 |
| Buddha | 69 v. |
| Bultmann | 13 45 57 |
| Christusgeest | 60 62 66 |
| A Drews | 47 vv. |
| Eschatologen | 16 vv. 60 |
| Ethisch-orthodoxen | 11 vv. 66 |
| Euemerisme | 42 v. |
| Godszoonsbewustzijn van Jezus | 54 |
| H. Hartmann | 17 |
| Henoch 71 | 32 v. 39 v |
| Herakles | 26 |
| Jezus geneesheer | 28 31 46 |
| Jezus mensch | 22 vv. 55 vv. |
| Jezus' prediking (hoofd inhoud) | 35 |
| Jezus-theologie | 14 vv. 55 vv. |
| Josephus | 20 v. |
| Litteraire vorm der Evangeliën | 43 vv. 73 |
| Menschenzoon | 53 v. |
| Messiasbewustzijn van Jezus | 35 v. 52 v. |
| Messiasidee bij de Joden | 31 v. 38 vv. 72 |
| Niet-cultische stof in de Evangeliën | 22 vv. |
| Orthodoxen | 8 vv. |
| Paaschoverleveringen | 36 v. 72 |
| Paulus | 36 50 |
| R. Paulus | 7 v. 58 |
| Paulusbrieven | 49 v. |
| Petrus | 36 |
| Radicalen | 10 vv. 63 vv. |
| H. Raschke | 41 |
| Rechtsmodernen | 14 |
| K. H. Roessingh | 65 vv. 73 |
| Sceptici | 12 vv. |
| P. W. Schmiedel | 21 vv. |
| J. L. Snethlage | 16 60 |
| Talmud | 9 v. 21. 30 v. |
| Zelfbewustzijn van Jezus | 51 vv. |
| P. Zondervan | 64 v. |
| Zoroaster | 69 |
| J. de Zwaan | 3. 23. 51 vv. 61 vv. |

BT Windisch, Hans, 1881-1935.
10 De tegenwoordige stand van het Christus-
S8 probleem. 2. omgewerkte en sterk verm. druk.
no.1 Assen, Van Gorcum, 1925.
pt.1 75p. 24cm. (Studieclub van moderne
1925 theologen. Vlugschriften, no.1, pt.1)

Includes bibliographical references.

1. Jesus Christ--Historicity--Addresses,
essays, lectures. I. Title. II. Series.

5/240

CCSC/mmb

